Lexis Supplementi | Supplements 3
Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 1

El ejemplo y su antagonista

Arquitectura de la *imitatio* en la filosofía de Cicerón

Iker Martínez Fernández



Edizioni Ca'Foscari



El ejemplo y su antagonista

Lexis Supplementi | Supplements
Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

Serie coordinata da
Carlos Lévy
Stefano Maso

3 | 1



Edizioni
Ca'Foscari

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

Lexis Supplementi | Supplements
Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy



URL https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/lexis/

El ejemplo y su antagonista
Arquitectura de la *imitatio*
en la filosofía de Cicerón

Iker Martínez Fernández

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
2021

El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la *imitatio* en la filosofía de Cicerón
Iker Martínez Fernández



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: il volume è stato sottoposto a open peer review, condotta dagli specialisti del settore:

- Carlos Lévy (Université Paris Sorbonne - Paris IV, France)
- Marco Antônio de Ávila Zingano (Universidade de São Paulo, Brazil).

Le valutazioni sono state condotte in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.
Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: the essay published underwent an open peer review, conducted by the subject-matter experts:

- Carlos Lévy (Université Paris Sorbonne - Paris IV, France)
- Marco Antônio de Ávila Zingano (Universidade de São Paulo, Brazil).

The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Fondazione Università Ca' Foscari Venezia | Dorsoduro 3246 | 30123 Venezia
http://edizionicafoscari.unive.it | ecf@unive.it

1st edition April 2021
ISBN 978-88-6969-511-7 [ebook]
ISBN 978-88-6969-512-4 [print]

This publication was founded by the Ministry of Science and Innovation of the Spanish Government in the framework of the Instituto de Filosofía (CSIC) research project *El desván de la razón. Cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales* (PAIDESOC: FFI 2017-82535-P)





El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la *imitatio* en la filosofía de Cicerón / Iker Martínez Fernández — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2020. — 232 pp.; 23 cm. — (Lexis Supplementi | Supplements; 3, 1). ISBN 978-88-6969-512-4.

URL https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni/libri/978-88-6969-512-4/
DOI http://doi.org/10.30687/978-88-6969-511-7

El ejemplo y su antagonista
Arquitectura de la *imitatio* en la filosofía de Cicerón
Iker Martínez Fernández

Abstract

This book describes the implications of the concept of *imitatio* in Cicero's work as a starting point for the construction of models of excellence or virtue for politics. In this regard, an in-depth reading of *De oratore*, *Brutus* and *Orator*, texts in which imitation and the problems surrounding it are explicitly discussed, is carried out. In this way, two proposals that end up converging in Cicero's work are analysed: on the one hand, a kind of rhetoric whose links with philosophy must be indissoluble (*eloquentia philosophica*, *EPh*). On the other, the role of *imitatio* of the great speakers of the past. To imitate a model is not about mechanically reproducing its fundamental features or, as we would say today, uncritically, but to use it as a reference to extract our own qualities from ourselves. Once trained in the imitation of the greatest speakers, it will be possible to develop a style that Cicero calls *perfectus*, that is, complete, and that it is called 'distinctive style': a style that allows us to be recognised as distinct speakers from those previously existing. The speaker who practices *EPh* is the politician. Hence, the question of the speaker's exemplary nature is very pertinent, as well as our legitimate interest as citizens to know the models that serve him as a reference. Cicero's programme of institutional renewal defined a politician model that had to live up to the traditional Roman *vir bonus dicendi peritus* capable of achieving a necessary *consensus omnium bonorum*. This idea is observed more closely with the study of Cicero's anti-model of politician, which we find mainly in his political and forensic discourses, where he recreates an antagonist for his proposal, who dialectically confronts the *orator perfectus*. The use of the translation of texts from the past with the purpose of constructing a collective memory, and the system of government in which the *orator perfectus* should acquire the maximum prominence, are analysed in the last chapter of the book.

Keywords Eloquentia philosophica. Exemplum. Imitation. Memory. Orator perfectus.

El ejemplo y su antagonista
Arquitectura de la *imitatio* en la filosofía de Cicerón
Iker Martínez Fernández

Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin el apoyo y el magisterio de tres académicos que atesoran un profundo conocimiento sobre la obra de Cicerón: los profesores Carlos Lévy, Salvador Mas y Stefano Maso. Agradezco asimismo los comentarios que realizaron al texto los profesores Roberto R. Aramayo, Kilian Lavernia y Simone Sisani, así como la decisiva ayuda de la profesora Estela García Fernández. Elena y Emilio leyeron el manuscrito y realizaron oportunos comentarios. Amaia, Aroa, Guillermo, Maytina y Michele me acompañaron en la parte decisiva de la formación de muchas de las ideas que en él se encuentran.
Agradezco igualmente a la colección «Lexis Ancient Philosophy» y a la editora de la Università Ca' Foscari de Venecia la oportunidad de incluir el libro en su prestigioso catálogo.

El ejemplo y su antagonista
Arquitectura de la *imitatio* en la filosofía de Cicerón
Iker Martínez Fernández

Sumario

A Elena

Prologo: Cicerone principe della lingua e filosofo

Stefano Maso
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

«Resulta muy embarazoso no conceder al Arpinate una posición relevante en la filosofía occidental».

È a partire da questa convinzione che si sviluppa l'impegnativa indagine che Iker Martínez Fernández qui presenta. Con essa lo studioso intende apportare un nuovo contributo degno di affiancare ciò che, negli ultimi settant'anni, eminenti storici della filosofia e latinisti hanno appurato.

Accingendosi a questo, sceglie una strada molto personale: si propone infatti di verificare quanto la ricerca linguistica e le strategie retoriche (al centro è la figura dell'*imitatio*) debbano essere valorizzate non semplicemente come raffinati strumenti di comunicazione, ma come originale modalità del filosofare.

In questo modo il *vir bonus dicendi peritus* trova immediatamente la sua caratterizzazione in quanto *philosophus*. Si osservi tra l'altro come, in questa *iunctura*, accanto all'esplicito richiamo all'eloquenza sia presente il rinvio all'etica e alla politica. L'uomo romano è esperto nel dire perché è *bonus*, cioè perché è l'interprete di una prospettiva morale riconosciuta, approvata e propugnata. Nel contempo, siccome ha coltivato una dimensione culturale non astratta ma proiettata in una prospettiva sociale e politica storicamente poggiata sul *mos maiorum*, non può che essere *philosophus*.

E, del resto, sappiamo bene come Cicerone programmaticamente sviluppasse la sua preparazione e la sua ricerca: fino a mezzogiorno studia retorica; nel pomeriggio si dedica alla filosofia (*Tusc.* 2.9). Co-

sì come sappiamo che sullo sfondo si ergeva la figura dell'uomo politico ideale: uomo di solida formazione culturale e, insieme, cittadino di sicura adesione alla morale tradizionale, come testimonia il *De re publica* con il grandioso esempio di *imitatio* costituito dal *Somnium Scipionis*. In pratica, è chiaro che l'*imitatio*, in Cicerone, evolve in *esemplarità*.

IMF perviene così, attraverso un percorso ottimamente documentato e accuratamente ragionato, a elevare l'*eloquentia philosophica* a fattore decisivo nell'esplicitazione del carattere che qualifica il filosofare di Cicerone. In questa prospettiva assume nuova valenza l'approccio alla filosofia greca e ai testi dell'Academia e della Stoa che l'Arpinate studia e poi presenta, rielaborati e dunque rinnovati, al mondo romano. Sarà perciò da cogliere una sottile autoironia dietro la loro descrizione quali ἀπόγραφα, cioè semplici trasposizioni dagli originali greci. Capiamo che si tratta invece di lavori impegnati e teoricamente mirati. Capiamo che la formula *in utramque partem disserere* non allude solo a una modalità dialogica o retorica, ma dev'essere interpretata anche come metodo di indagine filosofica. Consapevole che tale metodo – inaugurato da Varrone – sarebbe diventato fondamentale anche nella direzione di un percorso gnoseologico mirato a valorizzare la problematicità del sapere e il versante probabilistico dei risultati della ricerca, Cicerone sostenne di fatto l'*isostheneia tôn logôn*.[1]

Carlos Lévy – uno dei più attenti lettori di Cicerone academico e filosofo – già nel 1992 l'aveva messo in luce; l'autorevole raccolta di saggi edita da Brad Inwood e Jaap Mansfeld (1997) l'ha poi definitivamente confermato. E ora lungo questa linea si muove anche la ricerca di IMF, con l'intenzione di verificarne l'applicazione come strumento indispensabile al raggiungimento del *veri simile* e, quindi, alla comprensione della verità: uno strumento dunque non vocato solo alla pratica dell'*epochê*.

Sembra proprio che l'*imitatio* sia decisiva in questo: IMF ritiene giustamente di poter concludere che essa, ancorandosi su di un progetto politico per il quale la memoria collettiva (rimarginate le inevitabili fratture) costituisce l'unica sicurezza, diviene garanzia di verità.

Certo a quest'esito Cicerone perviene progressivamente; occorre per di più notare che l'*imitatio* assume, nei suoi scritti, tratti e rilevanza meno omogenei di quanto si supponga, se considerata in riferimento alla biografia e al succedersi di avvenimenti storici spesso tragici.

Soprattutto si può obiettare che, in questo modo, lo sguardo filosofico proiettato verso il futuro resta in ombra.

1 Oggi possiamo scorgere, in questo approccio, i prodromi del mito dell'*imparzialità*: cf. Traninger, A. (2014). «Taking Sides and The Prehistory of Impartiality». Traninger, A.; Murphy, K. (eds), *The Emergence of Impartiality*. Leiden: Brill, 31-63.

Ma, potremmo chiederci, non è proprio così, nel caso di Cicerone?

Se si è d'accordo con IMF su questo, non potrà sorprendere come la stessa elaborazione teorica (se a Cicerone vogliamo dunque riconoscerla) rimanga concentrata nell'esperire un approccio prudente, perciò non disposto a definitive scelte di campo filosofico-teoretiche.

Introducción

Sumario 1 Planteamiento general y motivación de este trabajo. – 2 Hipótesis de partida y estructura de la obra.

1 Planteamiento general y motivación de este trabajo

El estudio de la imitación en Cicerón requiere dilucidar un debate previo que resulta ya clásico, tanto por la amplitud temporal en el que se extiende como por la magnitud de los estudiosos que han contribuido a él. De una manera un tanto simplificadora, tal debate podría resumirse en la pregunta acerca de la específica contribución del pensamiento ciceroniano en el marco de la filosofía antigua. Dicho en términos más técnicos: ¿debemos leer a Cicerón como fuente para el conocimiento del pensamiento helenístico y la historia romana tardorrepublicana o podemos hallar en su producción una obra con aportaciones propias?

Para contestar a esta pregunta, creo que conviene releer, por su importancia, el juicio que sobre Cicerón emitió hace ya más de un siglo uno de los más eminentes juristas, filólogos e historiadores modernos de la época romana. Me refiero a Theodor Mommsen, una de las figuras más relevantes de la universidad alemana del siglo XIX. Describiendo a Cicerón, afirma:

> Hombre de Estado sin penetración, sin grandes miras y sin objetivo, Cicerón es indistintamente demócrata, aristócrata e instrumento pasivo de la monarquía. No es, en suma, más que un egoísta miope; y, cuando se muestra enérgico en la acción, es porque la cuestión ya ha sido resuelta […] Desde el punto de vista de la concepción literaria, no le reconozco más importancia que como político […] Teniendo naturaleza de periodista en el peor sentido de

DOI 10.30687/978-88-6969-511-7/001

> la palabra, y siendo rico en expresiones, según él mismo declara, y en extremo pobre de pensamiento, no había género literario en el que con el auxilio de algunos libros, traduciendo o compilando, no improvisase una obra de agradable lectura.

Y concluye este retrato: «en fin, cuando se observa aquella absoluta carencia de pensamiento, no se puede acabar la lectura sin que se subleven el corazón y el espíritu».[1]

Sin embargo, a los efectos de la obra que el lector tiene entre manos, interesa aún más el juicio que Mommsen vierte sobre el Arpinate en relación con sus escritos de filosofía elaborados en los últimos años de su vida:

> De esa suerte, imagínese los libros que podían salir en un momento de tal oficina. «No son más que transcripciones y copias», dice el mismo Cicerón a un amigo que se admiraba de aquella sin igual fecundidad, «que me cuestan poco trabajo: en ellas solo tengo que poner las palabras, y poseo tantas, que por muchas que gaste todavía me quedan». Después de esta declaración, nada nos queda por decir. Pero al que pretenda encontrar una obra clásica en este amontonamiento de escritos, debemos darle un consejo: que guarde prudente silencio en materia de crítica literaria.[2]

Lo primero que se le viene al lector a la cabeza cuando recorre estas líneas, si se ha tenido previamente un contacto algo más que superficial con la obra de Cicerón, es que tales palabras resultan de un estilo exquisitamente ciceroniano, propias del género de la invectiva, que tanto cultivó el Arpinate en discursos como la *Segunda Filípica*, la divina, como la denominó Juvenal en sus *Saturae*. Mommsen ni siquiera se priva del insulto personal propio del género, tan recurrente en Cicerón y, en general, en los Antiguos, aunque parezca impropio o de mal gusto en época moderna.[3] Pero, más allá de esta nota

1 Cf. Mommsen [1856] 1983, 5.627-8.

2 Cf. Mommsen [1856] 1983, 5.632.

3 Quizá no tan impropio. Obsérvese la respuesta que da al romanista alemán nuestro Menéndez y Pelayo 1940, I.118: «Sea por exaltado cesarismo, que llega a considerar a los enemigos del Dictador (César) como enemigos personales suyos, sea por amor a la paradoja o por mera antipatía de gusto individual, o por afán de buscar en la historia armas para la polémica contemporánea, Mommsen se ha ensangrentado con la memoria de Cicerón, negándole, no sólo toda fortaleza moral y política, sino hasta el talento literario, del cual la humanidad entera le ha considerado siempre como uno de los tipos más perfectos. A los ojos de Mommsen, Cicerón no es más que un abogado y un periodista en el peor sentido de la palabra. Si hay algún periodista en este negocio, el periodista no es ciertamente Marco Tulio, sino Teodoro Mommsen, que con toda su enorme ciencia y su peregrino talento de adivinación y reconstrucción, no se ha librado muchas veces de la común calamidad moderna de escribir la historia en estilo de periódi-

un tanto curiosa, considero que tal juicio, que había sido ya pronunciado en términos similares por Drumann pocos años antes,[4] ha de tenerse en parte como justificado si echamos un vistazo al contexto en el que dichas palabras fueron escritas y, sobre todo, a la tradición de *ciceronianismo* que había surgido con intensísima fuerza durante el siglo XV en Italia y que se había extendido durante el siglo siguiente por toda Europa.

Dicha tradición sostenía que solo podía alcanzarse la grandeza en la expresión en prosa si se *imitaba* a Cicerón como único y exclusivo modelo. No me corresponde ahora valorar este interesantísimo fenómeno literario y político, en el que las connotaciones religiosas son también muy intensas. En su prólogo al *Ciceronianus, sive De optimo dicendi genere*, donde se realiza una divertida parodia de esta atracción fatal por Cicerón, Erasmo de Rotterdam reconocía ya que tal opúsculo había sido escrito «no para apartar a los candidatos a la elocuencia de la imitación de Cicerón – ¿qué más insensato? –, sino para mostrar cómo puede hacerse que expresemos verdaderamente a Cicerón y conjuguemos la suma elocuencia con la piedad cristiana».[5] Nuestro autor fue imitado, pero no solo como el *princeps* de la oratoria, sino como un gran político, un magnífico literato y el filósofo que mejor había sintetizado y expresado las cuestiones fundamentales de la filosofía griega.[6]

Como otras modas, también el *ciceronianismo* decayó a finales del siglo XVI, pero resurgió con fuerza durante el XVIII, tomando ahora la obra del Arpinate como granero de ideas para abastecerse de argumentos ante los problemas políticos y religiosos de una Europa en la que el liberalismo comenzaba a conquistar los hechos. Cicerón será un autor aplaudido en la Inglaterra del siglo XVIII como bandera del librepensamiento.[7] En sus *Letters to Serena*, el filósofo irlandés John Toland, recurre abundantemente a Cicerón como el mayor de los sabios, y en su biografía de John Milton, publicada en 1698, define a Locke, el célebre pensador inglés, como el filósofo más grande

co, y de mirar lo pasado con los ojos de lo presente». Sobre las distintas implicaciones del insulto en Cicerón, *vid*. Mas 2015.

4 En su famosa *Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen Zeit zur monarchischen Verfassung oder Pompeius, Caesar, Cicero und ihre Zeitgenossen nach Geschlechtern und mit Genealogischen Tabellen*, Königsberg 1843-1844.

5 Cf. Erasmo de Rotterdam [1528] 2011, 53. Utilizo la traducción de F. Romo Feito.

6 Sobre este fenómeno, véase Highet 1954, I.138 y ss.; I.168 y ss., *passim*.

7 De ciceroniano puede calificarse a David Hume 1992, 2, quien, en su autobiografía admite que «Cicero and Virgil were authors which I was secretly devoured». Sin embargo, a la altura de 1757, en su *Of the Standard of Taste*, David Hume 1992, 280 había declarado: «The abstract philosophy of CICERO has lost its credit: The vehemence of his oratory is still the object of our admiration», lo que indica, a mi juicio, la potencia del renacimiento que se produjo en décadas anteriores.

del mundo después de Cicerón.[8] La admiración de Locke por Cicerón era, por cierto, considerable, y hoy sabemos que en su biblioteca personal poseía 29 títulos del orador romano.[9] Y no era un caso aislado; también Edmund Burke, por citar otro ejemplo, ha recibido con acierto el calificativo de ciceroniano.[10] La recuperación de Cicerón fue evidente también en Francia, y para observarlo basta echar un vistazo a la obra de Montaigne o de Montesquieu. Los filósofos liberales sintieron de nuevo aquella poderosa atracción por el viejo cónsul, hasta el punto de que Anthony Pagden ha afirmado que «los padrinos de la Ilustración son Epicteto, Cicerón y Séneca».[11]

Se entiende pues la fatiga, no tanto de Cicerón como del *ciceronianismo* que, a la altura del siglo XIX, debía de provocar semejante empacho. Por no hablar de las circunstancias en las cuales Mommsen – un hombre de tendencia liberal – escribió su *Historia de Roma*, la Europa de las revoluciones. Una obra que comienza precisamente afirmando la legitimidad política de la acción del revolucionario que se hace con el poder de un Estado en decadencia. En este contexto, César y no Cicerón debía ser el modelo de gobernante para los nuevos tiempos. De hecho, el conocido cesarismo de nuestro romanista le llevó a ser invitado a cenar por el mismísimo Napoleón III, quien le dedicó un libro sobre el dictador romano.[12] Pero esta es otra historia.

El caso es que el duro juicio de Mommsen contra la obra filosófica de Cicerón, que es la que aquí me interesa destacar, influyó en gran medida en la actitud que los historiadores de la filosofía posteriores adoptaron frente a la misma. Este hecho puede observarse por ejemplo en los estudios que los filólogos clásicos alemanes de finales del siglo XIX y principios del XX dedican a la filosofía helenística: el Arpinate es fundamentalmente tratado como fuente para conocer el pensamiento de Epicuro, de Carnéades, de Antioco de Ascalón o de cualquier otro filósofo posterior a Aristóteles citado en sus obras. Pero ni rastro de un pensamiento propio.[13] Igual trato se le ofrece en la filo-

8 Cf. Giuntini 2002, 341.

9 Cf. Cambiano 2018, 129, citando la obra de Harrison, J.R.; Laslett, P. (1965). *The Library of John Locke*. Oxford: Clarendon, 21. Para la recepción del pensamiento ciceroniano en la filosofía política inglesa, véase Cambiano 2018, 127-52.

10 Como así lo hace el ya clásico libro de Touchard 2006, 371.

11 Cf. Pagden 2002, 77.

12 Cf. Pastor 1961, 66.

13 Tómense como ejemplo los dos trabajos más importantes sobre filosofía helenística del filólogo clásico alemán Max Pohlenz (1872-1962). En *Antikes Führertum. Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios* se presenta el *De officiis* ciceroniano casi como si estuviera copiado del *Peri tou kathekontos* de Panecio. En *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Cicerón es citado 124 veces, la abrumadora mayoría de las cuales como fuente. Cuando se expone específicamente su pensamiento, al que dedica ¡7 páginas de 473! (269-75), se encarga de dejar claro que no estamos ante un filóso-

sofía política. No hay más que recordar la escasa atención que George H. Sabine le presta en su famosa *History of the Political Theory*, publicada por primera vez en 1937, donde afirma que Cicerón había sido un mero compilador de opiniones ajenas.[14] No pretendo ser exhaustivo en la enumeración de los juicios, casi todos ellos muy negativos, de los que ha sido objeto la obra de nuestro autor, pues ello podría ser el tema de otro trabajo de dimensiones similares al que aquí se presenta. Un estudioso actual de la obra de Cicerón, el estadounidense Walter Nicgorski, cuyas aportaciones resultan imprescindibles si se pretende acceder a Cicerón como un pensador con entidad propia, ha realizado un recorrido sobre los ataques que el Arpinate ha recibido a lo largo del siglo XX entre los historiadores de las ideas de su país.[15]

El panorama, sin embargo, ha cambiado en las últimas décadas y Nicgorski habla de un auténtico renacimiento de Cicerón en la teoría política contemporánea de la mano de Leo Strauss y de Eric Voegelin.[16] Pero el trabajo que realmente supuso un antes y un después en la consideración de Cicerón como auténtico pensador – si se prefiere esta etiqueta a la de filósofo – es el *Cicero academicus, Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne* del latinista francés Carlos Lévy, publicado en 1992, y a partir del cual resulta ya muy embarazoso no conceder al Arpinate una posición relevante en la filosofía occidental. Cuál sea esta es cuestión abierta, sujeta todavía – esperemos que durante mucho tiempo – a interesantes discusiones académicas. Sin la intención de reseñar aquí esta obra fundamental, sí quisiera señalar la inestimable ayuda que la misma ha supuesto para comprender en su justa medida qué papel tienen en Cicerón las alusiones a otros filósofos y el uso que nuestro autor hace de ellas para desvelar sus auténticas posturas. Así, resulta necesario reconocer que, tras las *Cuestiones académicas*, textos en los que tradicionalmente se había querido ver una compilación de tesis epistemológicas de los principales escolarcas de las Academias media y nueva, se esconde un tratado de filosofía política, a la vez una crítica al sabio estoico y una tentativa de fundamentar los *mores maiorum* tal y como los concibe el propio Cicerón.

fo con entidad y explica cómo su carácter utilitarista no le permitía siquiera decantarse por una escuela concreta (Pohlenz 1949, 269). Para el filólogo alemán, Cicerón tuvo la virtud de dar a conocer en latín la filosofía helenística que hasta el momento únicamente se encontraba en griego (Pohlenz 1949, 274).

14 Cf. Sabine 1999, 142 y ss.

15 Cf. Nicgorski 2012a. En general, las críticas por parte de McKeon (1952), Cumming (1969) et al. fluctúan en torno a dos polos: las afirmaciones en torno a la relevancia de Cicerón como político se hacen en detrimento de su actividad filosófica; y viceversa, la valoración de su obra filosófica supone automáticamente su menosprecio como político.

16 Cf. Nicgorski 2012a, 260.

La propuesta del *Cicero academicus* me obliga necesariamente a repensar el texto de Mommsen contra Cicerón utilizando una carta dirigida a su fiel amigo Ático.[17] Recuérdese que en ella dice el Arpinate que sus escritos son copias que no le cuesta demasiado trabajo confeccionar. Creo sin embargo que esta carta, a la que han recurrido todos sus detractores, ha generado una de las confusiones más notables sobre la interpretación de la obra de nuestro autor. Por ello, quisiera destacar algún detalle de su contenido. No es una carta larga, pero en ella se tratan tangencialmente varios temas en los que se ofrecen algunas informaciones y respuestas a asuntos ya tratados. Es en su última parte, apenas dos líneas de una edición crítica, donde, retomando un comentario de Ático en la misiva que se está respondiendo, Cicerón afirma: «*De lingua latina securi es animi. Dices, qui talia conscribis?* ἀπόγραφα *sunt. Minore labore fiunt, verba tantum adfero, quibus abundo*».[18] Es decir, sus trabajos de aquella época – la carta está fechada el 21 de mayo de 45 a.C. – son *apógrapha*, esto es, copias, en las que él únicamente pone las palabras, las cuales posee en abundancia.

Resulta curioso que se haya apuntalado el juicio sobre la obra filosófica de Cicerón con base en estas dos escasas líneas, pues se trata de un comentario realizado al margen, para concluir, en respuesta a una carta previa en la que Ático habría advertido las dificultades que Cicerón estaría experimentando para encontrar equivalentes en latín de algunos términos griegos.[19] Nótese además que Cicerón juega al contraste de lenguas: «*De lingua latina securi es animi*» – dirás – «*qui talia conscribis?*», y Cicerón contesta, no con una palabra latina, sino con una griega: «*Apógrapha sunt*», son copias. Podríamos legítimamente dudar si la palabra buscaba más este contraste y no tanto

17 En concreto, la carta *Att.* 12.52.3. Sobre esta carta, véase Lévy 1992, 181 y ss.

18 El pasaje se halla en parte corrompido y difiere según la versión: así, en la edición crítica de referencia para este trabajo (Shackleton Bailey 1961) se prefiere «*qui alia quae scribis*» En Mediceus 49,18 (año 1393), «*talia quae scribis*». Utilizo la versión de Tyrrell-Purser opta por Parisinus Lat. 8538 (año 1419) por parecerme su interpretación la más razonable. Cf. también Winstedt 1967. Beaujeu 1983 sigue, en cambio, a Shackleton Bailey. En cualquier caso, ninguna de las transcripciones resuelve las dudas principales que ya he señalado, que tienen que ver más con el referente de la frase, el cual, por la fecha, puede tener que ver con algunos tratados redactados entre el año 46 y el mes de abril de 45 a.C.

19 En su espléndida edición crítica de la correspondencia de Cicerón, Tyrrell y Purser ([1899] 1918) explican las dos líneas en las que realiza la afirmación dividiéndolas en dos partes. En la primera, a su juicio, Ático habría advertido las dificultades señaladas. En este sentido, proponen comparar este pasaje con la famosa queja de Lucrecio (*patrii sermonis egestas*). Cicerón le pide a Ático que no se preocupe por este motivo, pues no siente como un peso dicha dificultad. En la segunda parte, se plantea la cuestión sobre cómo estaría escribiendo estos tratados; y Cicerón contestaría que son solo traducciones (*translations*), las cuales, comparativamente, son mucho más fáciles de realizar. En cualquier caso, la redacción propuesta no es unánime.

la expresión de un juicio real sobre su propio trabajo. O bien si con esta frase nuestro autor estaría realizando un ejercicio de *dissimulatio* para minusvalorar su actividad de escritor en favor de aquella que hubiera deseado realmente en ese momento pero que, por razones conocidas, no le era dado desempeñar: la política. Resulta difícil saberlo. Ahora bien, con todo, no cabe duda: Cicerón sostiene que sus escritos de esta época son copias, pues no es posible traducir la palabra griega *apógraphos* de otra manera. Y, si esto es así, ¿no será que Mommsen tiene en el fondo razón?

Aun a riesgo de parecer precipitado, quisiera adelantar ya una respuesta a esta pregunta, que necesariamente ha de ser negativa. Y no solo porque, como acabo de señalar, la carta me parezca una débil constatación de este juicio tan negativo sobre la obra filosófica de Cicerón. Tampoco porque crea que Mommsen desconozca dicha obra. Al contrario: el romanista alemán la conocía en profundidad. Su problema, y creo que se trata de un problema que podría hacerse extensivo a una gran parte de nosotros, 'los modernos', es que nos resulta arduo contemplar términos como copia, imitación o representación sin hacerlos portadores de una cierta connotación negativa que los contrapone a la originalidad o a la creatividad. De ahí que la afirmación que hallamos en la carta de Cicerón se nos presente como la constatación de la escasa relevancia de su obra desde este específico punto de vista.

El estudio de las dinámicas imitativas en la Antigüedad evidencia que dicha contraposición es el resultado de la transposición a las producciones del periodo de un esquema muy pobre de la imitación: el esquema modelo-copia, el cual prescribe que imitar es, en último término, reproducir mecánicamente una realidad previa, estable y ontológicamente superior a la que denominaríamos modelo. Sin embargo, dicho esquema resulta insuficiente a la hora de analizar las producciones culturales (artísticas, literarias o filosóficas) del periodo helenístico basadas en el hecho imitativo. La forma en que muchos autores del periodo utilizan los textos del pasado, mediante la copia – literal o libre –, la traducción u otros ejercicios de intertextualidad anula cualquier intento de oponer sus producciones a lo que hoy denominaríamos un trabajo creativo.[20]

Cicerón es a este respecto un ejemplo sobresaliente de la extraordinaria capacidad de los autores helenísticos para construir, por medio de dinámicas imitativas de muy diverso tipo, productos culturales que plantean nuevas perspectivas capaces de afrontar los problemas del momento.[21] En su caso específico, este producto cultural adop-

20 Sobre las distintas dinámicas imitativas durante el periodo helenístico, véase Martínez Fernández 2019.

21 Desde esta perspectiva, para el caso concreto de Cicerón, véase últimamente Bishop 2019.

ta la forma de un pensamiento político digno de afrontar los problemas institucionales y sociales que presenta la República romana en su ocaso como sistema político. La amplitud de las citas de autores del pasado que se nos ofrece en su obra, así como el complejo mundo al que accedemos a través de ellas, no son fruto del trabajo de un erudito que, con los ojos del archivero o del filólogo, trata de *compilar* teorías filosóficas o textos poéticos para que la posteridad pueda tener la fortuna de leerlos. Que esto haya sucedido en la práctica, no quiere decir que fuera la finalidad última de los esfuerzos del Arpinate. Cicerón no está impregnado del espíritu de Varrón. Sus intereses son otros: como trataré de mostrar, tienen mucho más que ver con la elaboración de una propuesta que permita integrar un cuerpo político que se disgrega con rapidez. En este contexto, el hecho imitativo, en la forma que adopta durante el periodo helenístico, resulta un instrumento esencial para recuperar la memoria de una comunidad unida que solo puede hallarse en el pasado.

2 Hipótesis de partida y estructura de la obra

El presente trabajo tiene por objeto comprender qué significa en la obra de Cicerón el término *imitatio* y sus derivados y cómo operan en ella las dinámicas imitativas, entre las cuales podemos incluir la copia. Si tuviera que actuar como abogado defensor en un proceso por plagio contra nuestro autor, yo mismo intentaría imitar a Cicerón, quien, al comienzo del discurso en defensa de su amigo Milón (*Pro Milone*), un canalla pandillero que había matado a Clodio, otro pandillero, pero este enemigo declarado del Arpinate, explica cómo el abogado defensor puede optar por dos estrategias de defensa: bien admitir los hechos buscando un eximente o un atenuante de la responsabilidad, o bien negarlos. Así, y de la misma manera que Cicerón admite que Milón ha matado a Clodio – aunque alegando como eximente la legítima defensa – yo no tendría más remedio que asegurar que Cicerón copiaba o, mejor dicho, *imitaba*, las obras de los filósofos, oradores, historiadores y políticos del pasado. Y tendría que reconocer, a mayor abundamiento, que no solo imitaba, sino que lo hacía de manera sistemática. Hasta tal punto era así, que incluso me vería obligado a admitir que si la obra de Cicerón posee originalidad –insisto: en el sentido que hoy otorgamos al término – es precisamente en la medida en que concibió este ejercicio de imitación como el elemento esencial de su aportación filosófica. Tal sería el eximente que propondría ante el tribunal formado por los lectores de esta obra.

Sin embargo, corresponde tratar a Cicerón como un conjunto de textos escritos por un ser humano que vivió hace más de dos mil años en un tiempo y un lugar que son hoy difíciles de desentrañar. La labor de comprensión de estos textos, tan alejados de nuestro tiempo

y nuestra forma de ver el mundo, es el reto que debe asumir el historiador de la filosofía antigua. Un reto sembrado de dificultades. Con todo, en los siguientes capítulos trataré de defender fundamentalmente dos tesis.

De acuerdo con la primera, Cicerón presentaría en su obra filosófica no solo las propuestas que realizan las distintas escuelas helenísticas, sino un pensamiento propio, singular, que usa diversos temas surgidos en las mismas con objeto de fundamentar teóricamente una respuesta coherente a problemas de naturaleza ética, estética y política propios del contexto romano del siglo I a.C., esto es, del momento final de la República. El Arpinate operaría así una suerte de politización de algunos temas tratados por las escuelas helenísticas que hasta el momento habían permanecido en el ámbito de la filosofía.

La segunda mantiene que este pensamiento se conforma en torno al concepto de *imitatio*, que no es un concepto propiamente ciceroniano, sino que nuestro autor recoge de dos ámbitos distintos: por un lado, de la filosofía platónico-aristotélica, donde la *mímēsis*, que puede ser considerada el equivalente en griego de la *imitatio*, ocupa un lugar central, tanto desde la perspectiva ético-política como desde la metafísica. Por su condición de político y orador, la perspectiva ético-política ocupó un lugar prioritario en el pensamiento de nuestro autor. Pero hay un segundo ámbito del que la *imitatio* ciceroniana toma prestado su impulso: el de las dinámicas imitativas que operan en la Antigüedad, las cuales resultan cruciales durante el periodo helenístico.

En el capítulo primero se afrontan las dificultades del abordaje de la *imitatio* ciceroniana, dado que no existe en la obra de nuestro autor ningún tratado explícitamente dedicado al concepto, si bien este se halla presente de una u otra manera en toda su obra. Asimismo, en él se realiza un recorrido por las aportaciones más relevantes sobre el tema en los últimos años.

El capítulo segundo aborda una lectura en profundidad de la obra retórica de Cicerón y, en particular, del *De oratore*, del *Brutus* y del *Orator*, textos en los que se trata explícitamente el concepto y la problemática en torno a la *imitatio*. De esta manera, se analizan dos propuestas que Cicerón tiene interés en exponer y que terminan convergiendo: por un lado, define con precisión una retórica cuyos vínculos con la filosofía deben ser indisolubles. Con ello, concreta la idea de una retórica verdadera que Platón había presentado en el *Fedro*, pero aplicada al contexto romano. Cicerón consigue urdir esta propuesta con tres hilos que deben tejerse para elaborar el discurso perfecto en prosa, ya sea filosófico, histórico o jurídico: el contenido (*res*), la experiencia (*usus*) y las palabras (*verba*); esas mismas palabras a las que se refiere en la carta a Ático como su mayor aportación y que constituyen la forma del discurso. Cicerón deja claro en *De oratore* que los *verba* suponen el elemento central sin el cual es imposi-

ble cualquier discurso, ya lo pronuncie Platón o un ciudadano anónimo. Precisamente por tomar conciencia de este elemento esencial, concluye, Roma ha superado a Grecia en sabiduría. A esta propuesta de retórica filosófica, la he denominado *eloquentia philosophica*.

La segunda propuesta que analizo en este capítulo se refiere al mecanismo a partir del cual estos tres elementos alcanzan su unidad en el discurso. Tal mecanismo no es otro que la *imitatio* de los grandes escritores del pasado, que debemos utilizar como modelos, no para reproducir sus logros, sino para ofrecer los nuestros al auditorio. Imitar un modelo no es reproducirlo de manera mecánica o, como diríamos hoy, acrítica, sino usarlo como referente para extraer de nosotros mismos las propias cualidades. Se trata de un ejercicio difícil, porque requiere un conocimiento muy preciso de nuestras posibilidades y nuestros límites. Por ello, el orador debe conocerse a sí mismo como tarea previa a la igualmente cuidadosa elección de sus maestros y referentes. Una vez elegidos nuestros maestros y ejercitados en la imitación de los grandes oradores del pasado, será posible desarrollar un estilo que Cicerón denomina *perfectus*, esto es, completo, y que yo denomino *estilo distintivo*: un estilo que nos permita ser reconocidos como oradores singulares a los previamente existentes, lo cual no sería posible si reprodujésemos mecánicamente dichos modelos. Solo desarrollando un estilo distintivo será posible incorporar el nuestro al depósito de ejemplos que los oradores del futuro deberán tener a la mano para desarrollar sus cualidades. Por eso, no sería en modo alguno erróneo afirmar que, para Cicerón, la imitación es un camino de ida y vuelta: hay que imitar para lograr el fin de convertirse en modelo que podrá ser imitado en el futuro.

El capítulo tercero ofrece una interpretación del orador *perfectus* como gobernante excelente. El orador es aquella persona que habla en público o escribe discursos que luego serán leídos o pronunciados en voz alta. Su ámbito de actuación es el foro y el debate público. Es, por tanto, el de la política. El orador que practica la *eloquentia philosophica* es el político, quien, como el filósofo de la *República* de Platón, debe gobernar la ciudad. De ahí que sea muy pertinente la pregunta por la ejemplaridad del orador, así como nuestro legítimo interés como ciudadanos por conocer los modelos que le sirven de referencia. Puede observarse, ahora sí, con claridad cómo ambas propuestas terminan convergiendo: el orador que practica la *eloquentia philosophica* debe imitar para alcanzar la perfección. Y siendo *perfectus*, esto es, completo, hace de sí un modelo digno de ser imitado.

El programa que conforman estas dos tesis convergentes no era en modo alguno un puro *lógos*, sino una propuesta pensada para resolver la ya evidente degradación que las instituciones republicanas estaban sufriendo en vida del Arpinate. Cicerón fue un pensador enorme, pero ante todo fue un político. Su programa de renovación institucional definía un modelo de político ideal, como ya había he-

cho Platón (*R.* 412 a y ss.), pero en Cicerón debía estar a la altura del *vir bonus dicendi peritus* tradicional romano capaz de alcanzar un necesario *consensus omnium bonorum*, esto es, el acuerdo de todos los hombres buenos. Tal modelo fue desarrollándose a lo largo de sus obras y adquiriendo forma y contenido, en una operación que vinculaba con precisión elementos éticos, estéticos y políticos.

Si Cicerón dedicó muchos esfuerzos a definir este modelo de gobernante ideal, no fue menor su preocupación por los efectos que los ejemplos negativos pueden suponer para la formación del orador, como corresponde a un pensador que creía realmente en el valor de los modelos como elementos conformadores del carácter. Por ello, el capítulo tercero finaliza con el estudio del anti-modelo de político ciceroniano, que hallamos fundamentalmente en sus discursos políticos y forenses. En casi todos los que conservamos hay siempre un juego político de contraposiciones entre este *vir bonus*, cuyo comportamiento debe imitarse por su utilidad como elemento de cohesión de la comunidad, y aquel cuyo comportamiento ha de ser borrado de la mente de los ciudadanos por constituir un ejemplo negativo altamente disgregador. Junto al modelo de *vir bonus* se define con abundancia de matices el modelo del malvado, el perverso, el depravado, aquel que antepone sus intereses a los de la *res publica*. Otra cuestión sería determinar si los intereses de la ciudad no eran en última instancia los del propio Cicerón, quien sin rubor alguno solía presentarse como ejemplo de *vir bonus*.

El capítulo cuarto comienza analizando el uso de las dinámicas imitativas al servicio de la construcción de una memoria colectiva capaz de integrar social y culturalmente la Roma de su tiempo. En él defiendo el valor político de algunas de ellas, como la traducción, que Cicerón cultivó en abundancia, vertiendo (*vertere*, *reddere*, traducir, pero también cambiar) al latín lo que otros habían dicho en griego. Fue así como hizo del idioma del Lacio una lengua filosófica que podía ser pronunciada por los personajes del pasado romano a los que admiraba, como el ya mencionado Escipión, o sus queridos Craso, Antonio o Catulo, a los que presentó como protagonistas de sus diálogos – otra forma de *imitatio* – que a su vez imitaban el ambiente de los platónicos y la estructura retórica de los aristotélicos, hoy perdidos. Sus esfuerzos en la construcción de esta memoria colectiva unificadora le llevaron a proponer un modelo de gobierno ideal basado en el recuerdo de los grandes hombres del pasado. Un modelo que Cicerón hace que sueñe uno de aquellos referentes a los que siempre quiso imitar, Publio Escipión el *Africano*, en ese bellísimo texto del Libro VI del *De re publica* que es el *Sueño de Escipión*, un ejercicio genial de imitación del *Mito de Er* contenido en la *República* platónica, de la que a su vez toma prestado el título.

El estudio de la *imitatio* en su obra deja constancia de los modelos que Cicerón eligió como referentes y los elementos que le sirvieron

para desarrollar ese *estilo distintivo* que le ha hecho digno de imitación durante más de veinte siglos. En filosofía, Cicerón quiso ser el Platón romano; un Platón cuya filosofía, escrita desde y para Roma, habría de tener, a diferencia de la de aquel, una realización práctica que confiaba a su astucia política. Pero también en esto Cicerón imitó, creo que contra su voluntad, a su referente, pues su época asfixió cualquier tentativa de conciliación entre los diferentes estratos sociales. Imitó la obra de Panecio, el máximo representante de la *Stoa* media, convirtiendo su *Perì toû kathēkontos* en un tratado de filosofía moral y política romana al que denominó de la misma manera, pero en latín: *De officiis*, como antes había hecho con *De re publica* o *De legibus*, dos tratados cuyo título había tomado de Platón, pero en los que exponía un pensamiento que abordaba problemas específicamente romanos.

Si la localización de los referentes del Arpinate y el uso que hace de ellos resultan ya de por sí muy elocuentes para clarificar la altura de sus propuestas, la comprensión de la idea de *imitatio* que defiende en su obra desvela un pensamiento en diálogo con una tradición que Cicerón no deja de construir con fines políticos. De ahí que concebir la obra de este autor como una mera recopilación de opiniones ajenas suponga necesariamente la incomprensión del alcance que la *imitatio* adquiere como vínculo de unión entre sus propuestas y los autores del pasado que en ella se citan. El estudio del Cicerón imitador nos proporciona así un extraordinario ejemplo de esa necesidad que toda comunidad humana tiene de construir un relato integrador recurriendo a la memoria de los textos y de los hechos que favorecen la convivencia y de aquellos que la imposibilitan. La memoria de los primeros nos debe incitar a la imitación; la de los segundos, al rechazo.

1 Cuestiones previas al estudio de la imitación en la obra ciceroniana

Sumario 1.1 Complejidad de la teoría ciceroniana de la imitación y propuesta inicial de lectura. – 1.2 La *imitatio* en *De oratore*, *Brutus* y *Orator*: una lectura formal como propedéutica al estudio de la imitación en Cicerón. – 1.2.1 Estructura y temática. ¿Es posible una lectura conjunta? – 1.2.2 *Imitatio* y forma dialogada.

1.1 Complejidad de la teoría ciceroniana de la imitación y propuesta inicial de lectura

A pesar de que el hecho imitativo se encuentra presente de una u otra manera en muchos de los textos del Arpinate que han llegado hasta nosotros, no hallamos en ellos rastro alguno de una teoría de la imitación propiamente dicha. Es esta una característica que trasciende el ámbito estricto de la obra de Cicerón y que podría afirmarse al tratar el tema en cualquier autor del periodo helenístico.[1]

Como en los casos de Platón y Aristóteles, Cicerón parece partir de la base de que imitar es algo connatural al ser humano y no parece cuestionarse la posibilidad de fundar el conocimiento sobre cualquier aspecto de la vida humana en algo ajeno al hecho imitativo. Sobre esta presunción late en realidad un principio que se halla en la base de un entramado de ideas con efectos pedagógicos y políticos y que podría enunciarse de la siguiente manera: más que en las singularidades de cada uno, la vida en sociedad se sustenta fundamentalmente en las semejanzas de sus miembros. Este principio

1 He tratado sobre esta cuestión en Martínez Fernández 2019.

DOI 10.30687/978-88-6969-511-7/002

es, de hecho, la base habilitante de toda comunidad y el mecanismo fundamental de su continuidad futura. Conviene tener en cuenta este presupuesto para entender bien la perspectiva sobre la cual Cicerón construye su pensamiento político y el papel que en él juegan las distintas dinámicas imitativas.

Por otra parte, y sirva esto también como punto de partida, se ha de recordar algo que, aunque resulte obvio, merece cierta atención: Cicerón es un autor romano. Un autor de obras filosóficas, un abogado, un orador y, en consecuencia, un político romano. Como es sabido, Cicerón no se dedicó a la reflexión en una escuela filosófica – probablemente ningún romano de su época lo hubiera hecho – pero la filosofía jugó un papel ineludible en su formación como orador. Es este un aspecto que él mismo relata en varias de sus obras, bien nutridas de referencias autobiográficas, por lo que no me detendré en él. Bastará con echar un vistazo a la multitud de biografías que sobre él se han elaborado durante los últimos cincuenta años.[2] Si me refiero a ello en este momento es porque considero que contextualizar su pensamiento, en general, y el papel que juega en él la imitación, en particular, permite situar con mayor precisión el punto de vista a través del cual se accede a la realidad analizada por dicho pensamiento. Los problemas planteados por Cicerón están ubicados en un plano que podríamos denominar funcional y no exclusivamente teórico. Mejor dicho: son problemas en los que la teoría y la *práxis* forman una unidad indisoluble metodológicamente hablando. No hay en ellos disquisiciones teóricas a modo de ejercicios mentales o juegos lógicos en los que la razón llega hasta sus últimas consecuencias, como sí es habitual hallarlos en el pensamiento griego clásico; existe, en cambio, un proceso de reflexión que utiliza las construcciones teóricas de las escuelas filosóficas para afrontar las vicisitudes diarias, pero siempre enraizado en una experiencia política concreta.

Teniendo en cuenta estas consideraciones y el hecho de que la presente obra versa sobre el punto de vista que Cicerón mantiene sobre de la imitación y sus usos, comenzaré por situar la perspectiva de análisis del pensamiento del Arpinate en torno a dos focos fundamentales: por un lado, la investigación sobre aquellos elementos que favorecen la cohesión entre los miembros de la comunidad política romana; por otro, la promoción de los valores que pueden potenciar dicha cohesión y la crítica de aquellos que potencialmente la disuel-

2 En los últimos cincuenta años, parece haberse incrementado el interés por la vida del Arpinate, concentrándose la publicación de gran número de biografías en la década de los 60 y principios de los 70. Sin ánimo de ser exhaustivo, citaré aquellas que considero de imprescindible lectura en cualquier trabajo sobre Cicerón: Petersson 1963; Büchner 1964; Sihler 1969; Stockton 1971; Shackleton Bailey 1971; Rawson 1975; Grimal 1984; o las más recientes de Everitt 2001 [2007 la traducción al castellano], Pina Polo 2005; Stroh 2008; Narducci 2009; o Tempest 2011.

ven. Por lo tanto, este estudio parte de la consideración del pensamiento ciceroniano como una reflexión al servicio de la integración política de la ciudad y, en concreto, de la república romana. Incluso en los momentos en los que la profundidad de los temas filosóficos tratados es mayor, cuando Cicerón escribe sobre el destino, sobre las posibilidades de conocer o no la verdad o sobre el papel que juegan los dioses en la vida de los seres humanos, el objetivo de potenciar unos valores que hagan viable la *res publica* siempre está presente y se explicita con mayor o menor claridad.

El estudio del hecho imitativo en un pensamiento de estas características, esto es, en el que se trata de promover una serie de vínculos entre los miembros de una comunidad con base en sus elementos constitutivos, adquiere una considerable relevancia que adelanto a continuación. En tanto que posee una vertiente política, la imitación se configura como el mecanismo destinado a producir y reproducir los valores morales y políticos que Cicerón considera imprescindibles para la continuidad de la República. Una continuidad que, como es notorio, entre los años 60 y 40 a.C. no resultaba ni mucho menos segura en términos de régimen político. Pero por este mismo motivo, la imitación adquiere un carácter eminentemente estratégico, pues en cuanto mecanismo reproductor de valores – tanto los deseados como los que no se desean – debe incorporarse a una serie de discursos que la vinculan con otros aspectos de la vida social en los que conviene establecer normas de conducta, tanto positivas como negativas. De manera que, a través de todo el entramado que engloba el hecho imitativo (establecimiento de modelos de actuación, ejemplos de buena y mala conducta etc.) los ciudadanos y, más aún, los jóvenes han de ser capaces de distinguir el comportamiento óptimo que en cada caso se requiere de ellos.

La importancia que adquiere el hecho imitativo en la obra ciceroniana es directamente proporcional a su complejidad. En la medida en que no hay un desarrollo teórico claramente explicitado en los textos conservados, sino una práctica imitativa con intención, insisto, estratégica, será necesario encuadrar las referencias a las dinámicas imitativas en su específico contexto y distinguir los matices que se derivan de sus diversos usos. Nada sería más erróneo que atribuir, sin más, una sola dimensión al hecho imitativo en una obra de tan amplios y diversos intereses. De ahí que el estudio que se presenta a continuación trate varios aspectos del pensamiento ciceroniano; aquellos en los que la imitación adquiere mayor relevancia o, sencillamente, su utilidad se da por supuesta. Desde el papel que debe cumplir la oratoria en Roma hasta la preservación del orden republicano, pasando por la construcción de cánones de oradores y políticos ejemplares o las normas básicas de conducta que todo buen ciudadano debería mantener, la imitación se concibe como el molde que hace reconocible la figura de cada una de las piezas para favorecer un mejor engranaje entre ellas.

A pesar de esta presencia tenaz, existen pocos trabajos dedicados al análisis de la imitación en la obra ciceroniana. Entre ellos, los más importantes sean quizá un artículo de E. Fantham,[3] publicado en 1978, en el que estudia el discurso de Antonio sobre la imitación de los modelos de retórica en el Libro II de *De oratore* y la extensa monografía de H. van der Blom *Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*, publicada en 2010.[4]

El primer estudio atiende a un aspecto muy concreto, aunque sumamente importante, de la imitación en la oratoria, que Fantham ha desarrollado posteriormente en su obra más genérica *The Roman World of Cicero's "De oratore"*, publicada varios años después.[5] Sin embargo, estos trabajos – el artículo inicial y el libro posterior – no tratan de manera específica sobre el papel que juega la imitación en el conjunto de la obra de Cicerón, sino, más bien, su funcionalidad en la adquisición del *genus dicendi* del orador en los escritos sobre retórica.[6]

3 Cf. Fantham 1978.

4 Cf. van der Blom 2010.

5 Cf. Fantham 2004.

6 Interpretación que comparto en gran medida y que seguiré en los capítulos posteriores en lo que se refiere a la imitación en el específico ámbito de la oratoria. La idea fundamental que Fantham pone en evidencia es la apuesta de Cicerón por la imitación como la primera causa de evolución de la oratoria y como la característica fundamental para que cada generación alcance su propio idioma o *genus dicendi*. Así como la oratoria griega alcanzó un elevado nivel desde el punto de vista artístico por medio de la imitación, de igual manera los romanos debían desarrollar su oratoria nativa como un ejercicio de imitación de sus antepasados. En *de Orat.* 2.20.87-23.97, Cicerón ofrecería un método para la imitación, aunque de forma muy sucinta. Sin embargo, es interesante apreciar que, para el Arpinate, lo importante es que el maestro de retórica tenga en cuenta las particularidades de cada alumno, si bien todos los oradores acabarán pareciéndose en última instancia al maestro y a otros cuyo modelo se imita, pues todos ellos practican el mismo estilo consistente en representar la vida real.

Isócrates sería considerado, tanto en *De oratore* como en *Brutus*, el argumento más importante en favor de la evolución por imitación, por sus muchos y famosos discípulos y por su método de enseñanza por este medio. Es en referencia a Isócrates como Cicerón establecería la *imitatio* como la primera causa del crecimiento estilístico. De manera que, aunque de la lectura de los pasajes citados se extrae la impresión de que la imitación posee un éxito mayor cuanto mayor es su cercanía al modelo, para Fantham imitar no es para Cicerón lo mismo que para nosotros. Imitar es para los modernos acercarse en su reproducción al original; luego toda separación del original no es sino un fracaso. Bajo esta interpretación, la imitación únicamente puede producir crecimiento o evolución por casualidad y como consecuencia de un cierto error. Sin embargo, para Cicerón, como ya se ha apuntado, hay tantos *genera dicendi* como oradores; lo que ocurre es que, al recibir todos ellos un entrenamiento similar y vivir en una misma época, hallamos parecidos. Pero hay dos elementos que delimitan y canalizan la imitación, y ambos integran la personalidad: uno es el talento personal; otro, la elección del estilo. Si el profesor es bueno y sabe dirigir a los alumnos hacia la maximización de estos dos elementos, entonces hallaremos un buen orador. La imitación es, por lo tanto, el elemento que preserva la continuidad a la vez que produce evolución.

El elemento más importante de esta teoría evolucionista, esto es, la asunción de una oratoria característica para cada generación basada en la imitación de los modelos anteriores existentes, se encuentra también en otros autores, como Veleyo Pater-

Se trata en cualquier caso de dos estudios de referencia y, en consecuencia, de ineludible atención para cualquiera que se interese en el pensamiento del Arpinate.

Distinto ha de ser el juicio sobre la obra de van der Blom, pues en ella sí hay una interpretación acerca del uso de *exempla* y del valor de los modelos, no solo en la obra de Cicerón, sino también en su actividad política y personal. Se trata, con seguridad, de la monografía más completa sobre la funcionalidad del hecho imitativo en la carrera política del Arpinate. Para esta historiadora, Cicerón habría generado toda una red de ejemplos basados en personajes conocidos por el pueblo romano con objeto de autolegitimar su posición como *homo novus* en el espacio político tardorrepublicano. Actuando así, habría atribuido a oradores y políticos de la aristocracia romana cualidades ejemplares para el hombre público que serían, en realidad, cualidades que él se atribuía a sí mismo o que aspiraba a representar. Esta operación no tendría en principio un carácter pedagógico ni de reivindicación de los *mores maiorum*, sino que consistiría más bien en una estrategia defensiva ante los ataques de esa aristocracia, tradicionalmente detentadora del poder, atribuyéndose a sí mismo y a hombres de idéntico estatus – los *homini novi* – los valores propios de dichos *mores mairoum*. La recuperación de personajes ya fallecidos, así como el punto de vista histórico de gran parte de sus escritos tendrían pues este carácter legitimador de su autoridad como figura que debía ser escuchada tanto por el pueblo romano como por una oligarquía que no acertaba a dar continuidad a los valores tradicionales en los nuevos tiempos.

Para van der Blom, esta necesidad de remitirse a referentes históricos legitimadores de la tradición romana vendría inducida por la aspiración de nuestro autor a integrarse en una oligarquía romana que, sin abandonar su estatuto tradicional y su base aristocrática, pudiera ofrecer una oportunidad a personajes externos cuyos méritos fueran sobresalientes, como era su caso. De ahí que, a medida que fue haciéndose mayor y su pensamiento más maduro, Cicerón comenzara a ponerse como ejemplo de lo que un hombre de estas características – externo a la oligarquía tradicional o *novus* y con mé-

culo (Vell. 1.16-18) y en los argumentos de Mesala, el representante del clasicismo en los *Diálogos* de Tácito (Tac. *Dial.* 25-26).

Como puede observarse, se trata de una tesis sumamente atractiva en relación con el estudio de la *imitatio* en el plano educativo y, en la medida en que Cicerón muestra un particular interés por influir en los oradores más jóvenes, se presenta como una auténtica metodología de lo que hoy llamaríamos proceso de enseñanza-aprendizaje. Pero, además, Fantham da en el clavo al precisar las diferencias entre la propuesta ciceroniana y el sentido que hoy otorgamos al concepto, lo que motiva al lector a realizar una auténtica suspensión del juicio a la espera de observar con detenimiento los efectos que ofrecen las ideas en torno a este tema, para lo cual resulta necesaria una lectura global de la obra del Arpinate o, al menos de sus tratados más importantes. Es esta la tarea que me propongo realizar aquí.

ritos suficientes adquiridos a través de una amplia experiencia en el foro – podía y debía hacer en política.

El trabajo de van der Blom, excelentemente documentado, se plantea además desde una perspectiva que integra la totalidad de la obra del Arpinate. Son muchos los problemas que se ven clarificados en sus más de trescientas páginas. Sin embargo, se observa en él quizá un abuso del contexto para explicar cada una de las ideas que se exponen en una obra tan compleja y con tantos niveles de lectura. Desde luego que el trabajo de van der Blom atiende a dicha complejidad, pero considero que da por supuesto algo que convendría explicar en primer término y que consiste no tanto en señalar la funcionalidad política de la imitación en Cicerón – cuya tesis no tendría inconveniente en asentir, aunque introduciendo algunos matices-, como en el hecho de que esta imitación suponga prioritariamente un mecanismo de atribución de legitimación social y política ante la ciudadanía. En otras palabras: la autora presupone en nuestro autor una intención de autolegitimación que impregna todo el texto, sin considerar que una obra tan amplia, incluso para quien la elabora, suele tener distintos niveles de lectura.

En un extenso trabajo anterior al de van der Blom, Dugan ha estudiado con detenimiento esta dialéctica entre el hombre nuevo y la nobleza tradicional romana, pues resulta extremadamente útil para desentrañar los modos de autorrepresentación que se dan en el panorama político durante el declive de la República. Dugan sostiene que probablemente esta dialéctica no sería invención de Cicerón, si bien su uso sería en él intensivo.[7] Así, *De oratore* describe un orador ideal alternativo al modelo de hombre público procedente de las dinastías militares y que presenta los caracteres que él considera integran los de su propia figura pública desplegados durante su consulado.[8] De esta forma, exhibiría su propia carrera como orador con la finalidad de autorizar su teoría oratoria y, a la vez, construiría una teoría oratoria para defender su carrera política y como orador. De ahí que, incluso cuando trata de ser más convincente utilizando argumentos de peso, introduzca elementos de su propia vida, haciendo de sus discursos una expresión de su identidad. Como hombre nuevo, su posición dentro de la cultura romana es una creación de sí mismo (*self-invention*).

Por lo tanto, parece indudable que existe en Cicerón una conciencia de su no pertenencia a la oligarquía romana y, derivado de ello, que algunas de sus obras o parte de lo que se dice en ellas puede ob-

7 También Dench 2013, 130 ha analizado con bastante agudeza las connotaciones que posee esta «figura retórica» del hombre nuevo: por un lado, su aspecto revolucionario o, al menos, abierto al cambio; por otro, su conservadurismo, al hacer del hombre nuevo un heredero de los valores e ideales de la antigua nobleza.

8 Cf. Dugan 2013, 31.

servarse desde la perspectiva de su necesidad de autolegitimación. La construcción de un modelo de hombre público que represente los rasgos de clase del propio Cicerón sería una de las estrategias para conjurar esta inferioridad y, al mismo tiempo, una forma de abrir las elites a personajes meritorios que podrían ofrecer un nuevo impulso a un sistema político en clara decadencia. Los anteriores estudios resultan muy convincentes al respecto.

Ahora bien, si tratamos de individualizar el hecho imitativo en la obra de nuestro autor no es difícil observar que aquel no sirve en ella únicamente como mecanismo de autolegitimación personal, sino que actúa como una suerte de hilo que teje un extenso manto: la comunidad política romana. La necesidad de autolegitimación o de autoconciencia de sí no explica – salvo que consideremos que el Arpinate sufría de una inseguridad patológica que habría paralizado por entero su actividad política – el recurso, casi asfixiante, de mostrar continuamente modelos de conducta dignos de imitación. De ahí que considere que, además de un interés personal en preservar su estatuto político, Cicerón ofrece una idea de la República – de la forma política romana en su conjunto – que debe ser igualmente preservada. Por supuesto, no habría inconveniente en sostener que Cicerón se considera el garante de los valores que representan sus *exempla*, como de hecho sucede, pero la operación no parece ser fruto únicamente de un objetivo personal o psicológico, porque ello no explicaría algunos aspectos de las dinámicas imitativas que Cicerón expone en sus escritos y que requieren ser abordados desde una perspectiva de conjunto.

A esta objeción podrían añadirse otras dos. La primera iría destinada a alertar contra los riesgos que supone ofrecer una explicación de carácter psicológico sobre la obra de un autor y de los cuales el propio Dugan es consciente.[9] La supervivencia personal es un instinto de todo ser vivo y es propio de los seres humanos el deseo de gloria y honores, pero como explicación última de la acción humana suele resultar insuficiente. Podemos suponer que, una vez que Cicerón alcanzó el estatuto de cónsul – y, posteriormente, además, con el título de *pater patriae* – su necesidad de autolegitimación debió de perder intensidad; y, sin embargo, casi todos sus escritos en relación con la imitación y la construcción de modelos son posteriores a estos hechos. ¿Por qué insistir en una estrategia de autoafirmación de clase cuando uno se encuentra más allá del último escalón del *cursus honorum*?

9 En el prólogo a su trabajo, Dugan, teniendo en cuenta los riesgos que entraña el análisis de la obra y la vida de Cicerón con base en el concepto de autoconciencia, precisa: «Although the Cicero I here present may seem an anachronistically modern one – a self textually constituted and fabricated within literary discourse – the ways in which both Cicero and other Roman writers describes the self, especially that of a `new man', repeatedly emphasize the notion that is a product of deliberate strategies of fashioning» (Dugan 2005, 3).

La segunda objeción tiene más que ver con el Cicerón que se ve obligado a periodos en los que domina el *otium*, esto es, con el hombre que se encuentra fuera de la actividad política pero teoriza sobre aquello que la actividad política debería ser. Me estoy refiriendo fundamentalmente a sus trabajos considerados tradicionalmente como filosóficos. Más allá de los aspectos puramente contextuales, un acercamiento al hecho imitativo en Cicerón debe tener en cuenta, en primer término, la influencia que la filosofía tuvo en su vida y en su obra, pues no resulta complicado intuir que la consciencia de la utilidad social de los modelos se debiera a ciertas posturas filosóficas, comenzando por la académica. Si consideramos este aspecto, no parece que la utilidad de crear modelos surgiera en él únicamente de una preocupación generacional ni de una pretensión o interés personal, sino que se encuentra en el ambiente cultural de la época.[10] Por ello, considero que resulta mucho más acertado el planteamiento que realiza Lévy. Una de sus contribuciones más notables es la de ofrecer una lectura no solo de los escritos filosóficos de Cicerón, sino de la motivación intelectual que impulsa su actividad política. Para el latinista francés, el interés que traspasa toda la obra del Arpinate es fundamentalmente político y los valores que trata de defender no tienen que ver únicamente con el interés personal de adquirir un *status* – que, por supuesto, aludiría también a un interés político en tanto que se fundaría en un discurso válido para todos aquellos que comparten los caracteres sociales e intelectuales del *homo novus* – sino con un modelo de comunidad política que se considera en peligro por muy diversas causas, entre ellas, el incremento de presencia pública de los valores de los *populares*.

El discurso en favor de la permanencia de las tradiciones vinculadas a la República es de tal importancia que se sitúa en la raíz de cualquier texto ciceroniano, aunque aparentemente trate temas alejados de las cuestiones políticas. Es el caso de los *Academica*, una obra que

10 Un uso similar de las dinámicas imitativas lo hallamos en la obra de Dionisio de Halicarnaso, maestro de retórica en la Roma del principado (Martínez Fernández 2018). Como prueba de la insuficiencia de la interpretación de Blom, véase el tratamiento, por parte del Arpinate, de Homero como *exemplum* de oratoria en el mundo griego. En *Brut.* 10.40 dice del poeta que es *ornatus in dicendo et plane orator*; es, por tanto, modelo. No solo estamos ante un modelo de oratoria, sino que, como ha recordado Chinnici (2000, 13 y ss.), Homero es en el Libro V de *Tusc.* modelo de sabio estoico, «cui la vita beata non è negata neppure in situazioni di privazione o difficoltà (oscurità, esilio, cecità, sordità) e, del resto, se anche i mali fossero superiori ad ogni umana sopportazione, la soluzione, pronta in ogni momento e alla portata di tutti, sarebbe sempre la morte». El uso de modelos dignos de ser imitados no es, como he tratado de poner de manifiesto en el capítulo anterior, exclusivo ni original de Cicerón, ni su frecuencia puede explicarse por el carácter legitimador de un *status* concreto. Resulta necesario adentrarse en los debates que se asocian a la construcción de los modelos y preguntarse por qué le interesa a Cicerón el modelo de sabio estoico o por qué construye un modelo alternativo en conflicto con él.

tradicionalmente se ha considerado dedicada a la exposición de las tesis epistemológicas de los académicos, pero cuyo fundamento político resulta incuestionable.[11] El acercamiento de Cicerón a la filosofía platónica filtrada desde la Academia Nueva fue resultado de una reflexión sobre los principios que permiten la supervivencia de determinados valores sociales y no tanto de su continuidad como estadista. De ahí que Lévy se plantee al final de la obra por qué Cicerón eligió a Platón y, en concreto, una determinada interpretación del ateniense sobre todas las demás como guía para su actividad como orador. La relevancia de la interpretación escéptica de Platón estriba para Cicerón en la necesidad de la *epoché* en el proceso de investigación sobre la verdad. Dicho en otras palabras: a Cicerón le atrajo una postura escéptica que permitía vincular la investigación de la verdad con la construcción de unos valores colectivos. Y ello porque Cicerón hallaría en la *epoché* escéptica la traducción de la utilidad de los *mores maiorum* o, al menos, el rechazo a la tentación de que el individuo se constituya él mismo en criterio y, de esa manera, en valor absoluto.[12] Subyace en esta elección – continúa Lévy – la idea de Catón el Censor de que «l'absolu ne peut résulter que d'un effort collectif, déployé sur une très longue durée». La *epoché* sería así el equivalente filosófico de las virtudes ancestrales, cuyo valor no residiría tan solo en el hecho de ser virtudes – lo que requeriría para su defensa una actitud dogmática – sino en el de ser ancestrales. Cicerón reacciona así contra la *temeritas*, «c'est-à-dire de cette précipitation qui fait qu'un individu s'affirme contre toute *verecundia* seul possesseur de la vérité».[13]

Propongo tomar esta reflexión final de Lévy como punto de partida para el abordaje hermenéutico de la *imitatio* ciceroniana, pues este vínculo entre interés filosófico y objetivos políticos se halla a mi juicio en la base del uso pragmático que el Arpinate otorga a la imitación. Si partimos de la idea de que Cicerón optó por una escuela filosófica determinada porque vio en ella la posibilidad de ofrecer una base que otorgaba legitimidad a un conjunto de presupuestos sobre lo que debía ser la política romana del momento, ello ha de tener una influencia fundamental en la construcción de los modelos de conducta que nuestro autor dirige a los ciudadanos y a aquellos que desean dedicarse tanto a tareas políticas como a las que tienen lugar en el foro. A este respecto, conviene recordar que Cicerón tuvo un explícito interés en que su forma de actuar llegara a las 'jóvenes promesas' de la política que, como Bruto, parecían defender los va-

11 Cf. Lévy 1992, 629.

12 Trataré con mayor detenimiento esta cuestión en los capítulos sucesivos de este trabajo, pues resulta crucial para entender las críticas ciceronianas a la propuesta de sabio estoico tal y como es recibido por la oligarquía gobernante de la Roma republicana.

13 Cf. Lévy 1992, 630.

lores republicanos.[14] El abordaje de la imitación en Cicerón requiere, en consecuencia, resolver dos cuestiones que se hallan formuladas de manera más o menos explícita en su obra: por un lado, qué tipo de político requiere la república y, por otro, qué tipo de política es la más adecuada para su preservación, sin que exista posibilidad de escindir completamente ambas preguntas.

Sobre la primera cuestión, no hallamos en la obra de Cicerón, al menos aparentemente, un tratado específico que tenga por objeto establecer los caracteres del político ideal. Ahora bien, una incursión en ella, incluso superficial, revelará inmediatamente que esta cuestión se halla presente en los textos que Cicerón dedicó a la oratoria y, en concreto, en *De oratore*, *Brutus* y *Orator*. El ciudadano que quiere dedicarse a la política es fundamentalmente un orador y, en consecuencia, es al orador al que hay que atender a la hora de establecer los caracteres básicos que todo político debe portar consigo. Teniendo en cuenta lo anterior, convendrá, en primer término, atender a cómo se define el orador ideal en los textos de Cicerón y, por extensión, a la relación que se establece en ellos entre la retórica y la filosofía. Esta relación es, a mi juicio, esencial para comprender la propuesta ciceroniana que se concreta en un modelo de orador que ha de servir como *exemplum* político. Aunque, como se verá, la configuración del orador ideal es para nuestro autor un asunto netamente político, trataré de manera más amplia las consecuencias políticas de la *imitatio* ciceroniana en los capítulos posteriores. Podrá observarse así cómo la propuesta de un modelo de orador ideal para la política viene acompañada por sendos modelos de ciudadano y de una forma política para la república. Concluiré tratando de mostrar cómo la omnipresencia de modelos en la obra ciceroniana debe anclarse fundamentalmente en la tentativa de construir una memoria colectiva integradora.

Si bien, por lo dicho hasta ahora, esta exposición no se va a centrar únicamente en los textos conservados de la obra de Cicerón que se refieren a la oratoria, resulta necesario partir de ellos, pues es en sus páginas donde se aprecia con mayor claridad la relevancia que adquieren los modelos que se proponen al lector. Por ello, me propongo a continuación analizar los caracteres formales de las tres obras más importantes de Cicerón en este género – *De oratore*, *Brutus* y *Orator* – con objeto de focalizar la atención en aquellos aspectos que nos permitirán una lectura en clave imitativa a lo largo de los capítulos siguientes.[15]

14 Sobre relación de Cicerón con Bruto, véase el clásico de Gaston Boissier *Cicerón y sus amigos* (1986) y la corrección que realiza sobre la tesis de este José Miguel Baños en Baños 2016.

15 Las citadas no son las únicas obras sobre oratoria del Arpinate. Sin embargo, considero que es en estas tres donde se expresan con mayor claridad y profundidad las ideas ciceronianas acerca de la imitación. Ello no obsta para que a lo largo de este tra-

1.2 La *imitatio* en *De oratore*, *Brutus* y *Orator*: una lectura formal como propedéutica al estudio de la imitación en Cicerón

Estas tres obras, fundamentales para conocer las ideas que sobre la oratoria defiende Cicerón, fueron escritas en dos momentos muy distintos de su vida. Debemos tener en cuenta este aspecto con objeto de determinar con precisión hacia dónde apuntan las referencias que en ellas se realizan al hecho imitativo. Aunque la función de la oratoria y el papel social y político del orador son sus temas principales, la imitación se halla presente en ellas de una u otra manera. Así, en *De oratore* la imitación se trata de una manera específica como instrumento esencial en la formación del orador, mientras que en el *Brutus* se evoca implícitamente el hecho imitativo a partir de la exposición de los modelos de orador más representativos de cada época de la historia romana. Finalmente, en el *Orator* se articula un modelo de orador perfecto que opera como referente y se teoriza sobre sus caracteres.

1.2.1 Estructura y temática. ¿Es posible una lectura conjunta?

Sabemos por el propio autor que *De oratore* está ya terminada en noviembre de 55 a. C.,[16] si bien el trabajo se habría realizado entre los años 57-55 y, más en concreto, entre el 56 y el 55 a. C.[17] La elección del título de la obra remitiría, más que a un tratado sobre técnica retórica, a uno sobre un determinado tipo humano (el orador).[18] De manera que, ya desde el título se visualizaría la intención de Cicerón de construir un texto que fuera algo distinto de los tratados de retórica al uso de las escuelas, una suerte de compendio de sus propias opiniones acerca de los caracteres que debía contener un orador romano. De ahí que May y Wise hayan insistido en que el contenido de la obra muestra una aproximación no centrada estrictamente en la fijación de unas reglas de composición, sino, más bien, en la exposición de las cualidades y la actividad del orador, algo que sería mucho más atractivo y aceptable para un público romano.[19]

bajo se hagan alusiones a otras obras sobre retórica como *De inventione*, los *Topicos* o el prólogo s las traducciones de Demóstenes y Esquines que habitualmente se conoce con el nombre de *De optimo genere oratorum*.

16 Cf. *Att.* 4.13.2, donde sostiene que *de libris oratoriis factum est a me diligenter*

17 Cf. Norcio 1970, 7-13.

18 Cf. Narducci 2009, 306.

19 Cf. May, Wisse 2001, 10. Dicho en palabras de los autores, una aproximación «not rhetorical, but oratorical»

Pasarán nueve años antes de que Cicerón concluya la siguiente obra relativa a la oratoria, el *Brutus*. Compuesta en 46 a. C., presenta algunas diferencias con respecto a la anterior. No solo por la forma de diálogo que en ella se contiene y a la que me referiré inmediatamente, sino en relación con su esquema narrativo. El *Brutus* expone una historia de la elocuencia en Roma tomando como referencia el libro de los anales elaborado por su amigo Ático poco antes. Ahora bien, en toda su extensión, que va desde los orígenes hasta el propio Cicerón, se señalan fundamentalmente dos periodos de florecimiento de la oratoria, a los cuales el autor dedica una mayor extensión en la obra: los periodos v y vii.[20] Los oradores elegidos, así como las múltiples referencias que se realizan a la situación política del momento en que está escrito han llevado a los historiadores a discutir acerca de su significado para la cultura romana y su alcance político, frente a los que Cicerón adoptaría una postura crítica frente a César.[21] Dejando de lado este debate, y a la espera de poder ofrecer una interpretación algo más precisa sobre los objetivos que se plantean en el *Brutus*, únicamente desearía señalar las diferencias entre las dos obras aquí reseñadas hasta el momento. Tras exponer en *De oratore* su punto de vista acerca de los caracteres que el orador debe tener, así como la mejor manera de adquirirlos, se nos presenta en el *Brutus* un recorrido bastante sistematizado por los distintos momentos o periodos de la oratoria romana y algunos argumentos acerca de lo que Cicerón consideraría como el mejor estilo de oratoria posible. Este último aspecto será retomado poco después en la última obra a la que nos vamos a referir aquí: el *Orator*.

Compuesta el mismo año que el *Brutus*, el *Orator* es un pequeño tratado de muy distinta naturaleza. De entrada, no se trata de un texto dialogado como los dos anteriores, sino de un monólogo en el que, no obstante, no faltan apelaciones a un interlocutor – Bruto, a quien dedica la obra – que se halla ausente. Mientras en el *Brutus* existe aún interlocución y persiste un juego ingenioso de preguntas y respuestas, el *Orator* debe ser calificado como ensayo más que como diálogo.

El hecho de que la obra se halle cubierta de introducciones y prólogos, hace que parezca que ha sido compuesta a través de apuntes que no pretendían ser sistematizados. En esta línea, Curcio y Sabbadini han propuesto, en diferentes teorías pero con este punto en común, que la obra era originariamente una exposición sobre el ritmo en el discurso a la cual posteriormente se habría añadido, tras las insistentes peticiones de Bruto, una primera parte – hasta 136 – sobre el orador ideal. A esta teoría se oponen casi todos los críticos, que con-

20 Cf. Curcio 1972, 141.

21 Para un resumen sobre las posibles implicaciones políticas del *Brutus*, véase el capítulo 3 de este trabajo.

sideran que estos rodeos en la escritura son atribuibles a otras muchas causas (la prisa del escritor por acabar, entre ellas).[22]

En cualquier caso, parece fuera de toda duda que la mayor innovación del *Orator* en el pensamiento retórico de Cicerón fue la de presentar el orador y el estilo oratorio entre polos opuestos de abstracción y particularidad. Por un lado, Cicerón vincula su investigación con *De oratore*, tratando de reconciliar la retórica y la filosofía en los términos que veremos en el capítulo siguiente; por otro, indaga en los detalles del ritmo y el sonido en la prosa y prueba la elocuencia al nivel de las sílabas, esto es, desciende a lo más concreto hasta niveles realmente exasperantes para el lector. Estas perspectivas tan diversas (idealismo platónico *vs* elementos sonoros de la frase) podrían parecernos algo incongruentes.[23] Sin embargo, como ha mostrado Dugan recientemente, ambas confluirían en el compromiso del *Orator* con la tradición crítica de la sublimidad, «un capítulo de la antigua teoría literaria que abarca tanto los grandes efectos de la expresión literaria como los detalles de la adaptación artística de las palabras».[24] En consecuencia, nos hallamos de nuevo ante una obra de naturaleza desemejante a las dos anteriores que retomaría viejos temas ya tratados por el autor para ofrecer nuevos argumentos o resaltar otros previos desde una nueva perspectiva.

¿Podemos ofrecer una interpretación unitaria de estas tres obras que supere la barrera que impone, por un lado, una temática aparentemente diversa y, por otro, momentos de redacción tan alejados en el tiempo? Antes de responder a esta pregunta, quisiera tratar brevemente un aspecto concreto que puede resultar muy clarificador. Me refiero a la forma de las obras y, esencialmente, el valor que en ellas adquiere el diálogo. Un somero análisis de la forma dialogada, fundamentalmente del *De oratore* y del *Brutus* nos ayudará a dirigir la mirada hacia ciertas claves que nos permitan ensayar una visión de conjunto y desentrañar la intencionalidad última del autor en relación con el hecho imitativo.

22 Para un resumen de la polémica, véase Norcio 1970, 55-6. Por su parte, Narducci 2005, 58 considera que la falta de sistematicidad de la obra y las abundantes idas y venidas argumentales se deben fundamentalmente a dos objetivos conscientes: en primer término, se trataría de una estrategia que pretende convencer al lector de un determinado estilo de oratoria, y de ahí la insistencia en algunos puntos que Cicerón consideraría cruciales; en segundo lugar, a un intento de que el texto no sea confundido con un manual de retórica al uso.

23 La cuestión, que encierra un complejo debate con el pensamiento estoico, se trata por otros autores del periodo como Filodemo de Gádara. A este respecto, véase Mas 2017b, 12-44.

24 Cf. Dugan 2013.

1.2.2 *Imitatio* y forma dialogada

La forma dialogada de las obras de Cicerón que aquí estoy tratando estimula al lector a preguntarse por el sentido del diálogo y sus notas características en la obra del Arpinate. En un extenso trabajo sobre el diálogo en Cicerón, Michel Ruch señaló ya con gran acierto que en el diálogo confluyen los conceptos de verdad, ficción y probabilidad. El diálogo sería una acción análoga a una acción real (*mímēsis*) fundada sin embargo en una invención o en una realidad transformada (*poíēsis*) que trata de persuadir (*pithanótēs*). En realidad, todos los géneros (historia, drama, discurso etc.) responderían a este esquema, fundándose sus diferencias en el énfasis o la prioridad que se concede a cada uno de ellos. La característica fundamental del diálogo sería, desde este punto de vista, que responde a los tres elementos a la vez, mientras el resto de los géneros respondería solo a algunos de ellos.[25] La conjunción de *mímēsis*, *poíēsis* y *pithanótēs* haría del diálogo un instrumento óptimo para la exposición clara de los temas a tratar, ya que permite la introducción de matices a medida que el texto avanza. De esta manera, el autor llegaría al objetivo de su exposición desmenuzando el punto de vista de los participantes en el diálogo al tiempo que el lector tendría la posibilidad de observar el proceso por el cual cada uno de los argumentos expuestos se despliega en su totalidad.

Cicerón no es el creador de la forma dialogada para la exposición de textos argumentativos. La paternidad le corresponde en este caso a Platón, quien otorgó al diálogo su singular naturaleza, sobre todo como forma de expresión del discurso filosófico. De manera que, junto con las ventajas que ofrecía la forma dialogada en la exposición argumentativa – más aún en textos que tenían por objeto hablar de los oradores y de la oratoria – hay en Cicerón una evidente *intencionalidad mimética*, no referida solo a la representación de una escena concreta que se basa en personajes reales, sino dirigida a la construcción de una forma literaria que le pudiera acercar al filósofo ateniense y, en general, a la tradición filosófica.

Tomemos en primer lugar *De oratore*. Aunque no era la primera obra en prosa dialogada en latín, debió de suponer una auténtica novedad en el panorama literario del momento por su propia concepción, que adopta, insisto, como modelos principales los diálogos de Platón y Aristóteles.[26] La influencia de este último es importante y se observa de una manera muy evidente a partir del Libro II a través de las amplias conversaciones didácticas que tienen los personajes

25 Cf. Ruch 1958a, 23 y ss.

26 Cf. Narducci 2009, 299.

principales.[27] De Platón, en cambio, Cicerón tomaría la estructura del diálogo como forma de exposición global de la obra.[28] El modelo platónico es sugerido por el propio Cicerón cuando Escévola pregunta al comienzo de *De oratore*: «¿Por qué no imitamos, Craso, a Sócrates tal y como aparece en el *Fedro* de Platón?».[29]

En realidad, la idea de una conversación «a la griega» se halla presente en todo el relato y, salvo estos aspectos formales o de contexto que tratan de evocar situaciones que podrían fácilmente recordar al lector culto escenas ya conocidas, no tiene demasiado que ver con el diálogo platónico, pues no son textos dialécticos, sino exposiciones prolongadas de posturas que se enfrentan en busca del contraste de opiniones para llegar a un punto de encuentro. En los diálogos ciceronianos encontramos una verdadera conversación que contrasta distintos puntos de vista.[30] Esta diferencia, que acerca la obra a los diálogos aristotélicos perdidos en los que se oponían los discursos de los participantes a través de intervenciones más o menos amplias,[31] podría explicarse bien desde una perspectiva epistemológica o funcional – Cicerón pretendería destacar varios aspectos de la verdad de los asuntos a tratar y para ello quiere acceder a ellos desde distintos puntos de vista, representado cada uno de ellos por un personaje concreto –, bien desde una perspectiva más contextual – el Cicerón orador y jurista se siente más cómodo en la confrontación de distintos puntos de vista –, o bien, finalmente, desde un específico posicionamiento del papel que han de tener la filosofía y la oratoria. Sobre todos estos aspectos será necesario reflexionar más adelante.[32]

Lo dicho para *De oratore* puede defenderse también en el caso del *Brutus*, diálogo que se acerca, de nuevo, mucho más a los aristotéli-

27 No solo en la forma, sino en el contenido, que remite con claridad al Libro II de la *Retórica* de Aristóteles.

28 Ahora bien, con ciertos cambios. Refiriéndose a *De re publica*, afirma Nenci 2016, 51 en su edición: «anche in questo caso nella costruzione del personaggio hanno influito e sono fortemente percepibili stilemi di dialoghi di Platone, in particolare la stimmung del Fedone; tuttavia l'assenza di turbamento dell'Emiliano è più complessa e composita, poiché Cicerone ha sulla matrice platonica innestato temi e motivi derivati da altre correnti, dallo stoicismo sopra tutti. Inoltre, mentre nel Fedone, come nel Critone, gli amici di Socrate sono a conoscenza della sua imminente morte, Cicerone ha invece costruito l'intreccio del dialogo in modo che solo l'Emiliano conosca l'oscura profezia sulla sua tragica fine».

29 Cic. *de Orat.* 1.7.28: *Cur non imitamur, Crasse, Socratem illum, qui est in Phaedro Platonis?* (trad. del Autor).

30 Cf. Wilkins [1892] 1965, 3-4 sostiene por ello que *De oratore* es, en realidad, un diálogo de exposición más que de investigación.

31 Cf. Ruch 1958a, 39.

32 Para Dugan 2013, 34, Cicerón presentaría la obra como un ejercicio de memoria con objeto de restaurar a sus interlocutores, casi todos ellos destinados a morir de forma violenta poco después de que se celebrara el diálogo.

cos perdidos que a los platónicos.[33] No obstante, existen diferencias entre ambos, ya que en este último caso la forma dialógica sería más bien una estrategia literaria que permitiría al Arpinate llevar a cabo una exposición sistemática de la oratoria romana de una manera más amena.

Distinto es el caso del *Orator*, que, en puridad, no se presenta como un diálogo, si bien son abundantes las alusiones al destinatario del escrito que retoman una y otra vez debates fruto de discusiones pasadas. De ahí que estemos ante un texto que, si bien no mantiene una forma dialógica – tampoco la de un ensayo impersonal – conserve implícitamente las tres características a las que alude Ruch. El lector podría perfectamente imaginarse a Bruto escuchando a Cicerón e intercambiando con él sus opiniones acerca, por ejemplo, de la validez del estilo aticista frente al asianista, pues, en definitiva, los argumentos puestos en disputa quedan recogidos y el defensor de cada uno de ellos perfectamente identificado.

Otro de los elementos que acercarían *De oratore* y *Brutus* a un modelo aristotélico más que platónico es, como ha señalado Leeman, el inicio de cada uno de los libros con un prólogo personal, a la manera como, al parecer, solían comenzar los diálogos aristotélicos.[34] Si en *De oratore* la *mise-en-scène* se centra en último término en la figura de Craso, al que se dedica un elogio póstumo en el Libro III, el *Brutus* comienza con un discurso fúnebre en recuerdo de Hortensio, fallecido poco antes de desarrollarse la escena. En ambos casos, el prólogo personal posee la función de indicar al lector la importancia de los personajes – de los que participan en el diálogo en el *De oratore* o, como sucede en el *Brutus*, de aquellos sobre los que se va a tratar – e introduce al lector en lo que será el tema principal de la obra.

Todos estos apuntes en relación con las tres obras tomadas como referencia podrían extenderse a otras en las que nuestro autor utiliza el diálogo como forma de expresión.[35] De manera que la cuestión de la opción de Cicerón por la forma dialogada resulta del todo pertinente. ¿Por qué y para qué el diálogo? La hipótesis que aquí quisiera introducir y que trataré de mostrar en los capítulos siguientes es que la forma dialogada sirve a Cicerón para maximizar el elemento de la *mímēsis* señalada por Ruch, adoptando en estas obras tres fun-

33 Cf. Narducci 1995, 16.

34 Cf. Leeman 1963, 112.

35 En efecto, Cicerón se sirvió de la forma dialogada en otros tratados, como *Rep.* o *Leg*, ambos escritos en la misma época en la que se elaboró *De oratore*, pero también en los *Academica*. A todos ellos podría atribuírseles los caracteres aquí señalados. En realidad, nuestro autor se sirvió del diálogo en la mayor parte de sus obras, y las que no lo adoptan suelen estar dirigidas a un interlocutor concreto (v.g. Bruto en *Parad.*, su hijo Marco en *Off.*) como en el caso ya analizado del *Orator*. Para un estudio exhaustivo de los diálogos ciceronianos, me remito a la obra de Ruch ya citada.

ciones primordiales: diálogo es, en primer término, *mímēsis* entendida como representación de una situación ficticia, aunque análoga a la real, una escenificación que introduce al lector en un determinado ambiente; pero, en segundo lugar, también es representación de unos personajes que hablan por boca de Cicerón, como si se tratase de ellos mismos. La forma dialogada permite así al Arpinate hablar como el personaje lo haría, comportarse como de él esperaría el lector que se comportara. Y este es el sentido que Cicerón explota de una manera más fructífera en favor de sus diversos intereses, consciente como era de estar ante un ejercicio de *mímēsis* o, por mejor decir, de *imitatio*.[36] Encontramos, por último, una tercera función de la *mímēsis* en los diálogos ciceronianos: actuar como mecanismo que permite al Arpinate emular a Platón, conectando sus escritos con la tradición de la filosofía iniciada por él.[37]

Esta triple función de la *mímēsis/imitatio* que ofrece la forma dialogada resulta una óptima forma de acceso a algunos aspectos sin los cuales no es posible hacerse cargo del alcance que tiene el hecho imitativo en la propuesta ciceroniana del orador perfecto, así como de sus implicaciones político-morales. Cicerón configura su modelo de orador ideal modelizando a su vez a personajes concretos, normalmente de una o dos generaciones anteriores a la suya, a los que hace hablar como si él interpretara sus papeles.[38] Los ambientes de sus obras tratan de generar un clima favorable a la rememoración de grandes hechos y hombres ilustres a los que se señala abiertamente

36 A través de los personajes, Cicerón despliega su abundante artillería de recursos estilísticos, lo que hace que las discusiones entre ellos – sobre todo en el caso de Antonio y Craso en *de Orat.* – no sean de opiniones contrapuestas e irreconciliables, sino compatibles y siempre coherentes con las ideas de lo que Cicerón considera ha de ser el papel de la retórica (véase sobre esta cuestión Narducci 2009, 308). Otra nota que se ha de resaltar y que tendrá importancia en nuestra exposición es que todos ellos son miembros de la aristocracia tradicional de Roma, amantes del orden y enemigos de cualquier vía de agitación o desorden. Por último, May y Wisse han resaltado que en la conversación hay personas de distintas edades – dos generaciones – lo que tendría una pretensión de totalidad, de continuidad, y justificaría los discursos didácticos (May, Wisse 2001, 16).

37 Aunque en todos estos casos estamos ante diálogos que siguen el paradigma aristotélico, Zetzel 2013, 82 ha señalado los referentes platónicos de cada una de las tres obras citadas: *Fedro* y *Gorgias* en el caso de *De oratore*; *Politeia*, en el caso de *De re publica*; y *Nomoi*, en el de *De legibus*. Son muchos los aspectos en los que se evidencia este intento de Cicerón por emular los diálogos platónicos y se manifiesta en muchos detalles. Dos ejemplos como muestra: si atendemos a la elección de los personajes, Antonio y Craso en el *De oratore* son, al igual que Sócrates o Alcibíades en el *Banquete* de Platón, individuos que han existido, pero que son recreados con el fin de evidenciar ciertas cualidades. Además, no conviene olvidar que todos ellos son de una o dos generaciones anteriores a Cicerón, y que, como en el caso de los protagonistas de los diálogos platónicos, se hallan todos muertos en el momento en el que Cicerón escribe. Por su parte, Norcio 1970, 20 ha señalado muy agudamente otro detalle en esta *aemulatio* ciceroniana: Escévola abandona la escena al final del Libro I como hace Céfalo en *República*.

38 En lo que estaría, de nuevo, imitando a Platón.

como referentes y firmes representantes de unos valores que, igualmente idealizados, deberían conservarse. En un momento de crisis de la tradición republicana ancestral, Cicerón recrea dichos valores y los pone en boca de estos individuos ejemplares, cuyos actos y vidas, debidamente elaborados, se convierten de esta manera en modelos dignos de ser imitados.

2 *Imitatio* y estilo propio distintivo: la propuesta ciceroniana del *orator perfectus*

2.1 La apuesta por una *eloquentia philosophica* para Roma

2.1.1 Planteamiento del debate entre filosofía y retórica en la obra ciceroniana

En sus *Institutiones oratoriae*, Quintiliano analiza los discursos de Cicerón en un tono más que benévolo. Sin embargo, es al hacer una suerte de historia de la oratoria romana donde el profesor de Calahorra, al tratar sobre el Arpinate, se deshace en elogios: «los oradores, muy principalmente, pueden igualar la elocuencia latina con la griega; porque yo enfrentaría sólidamente a Cicerón con cualquiera de

DOI 10.30687/978-88-6969-511-7/003

ellos».[1] Cicerón destacaría en todos los aspectos frente al mejor de los griegos, pues, por un lado, «posee tan gran autoridad en cuanto dice, que uno se avergonzaría de tener opinión contraria» y, por otro, «su arte de hablar, en cuya comparación nada más bello se ha escuchado, manifiesta, sin embargo, la más fecunda facilidad».[2] Por estos motivos, ya en su tiempo fue considerado como un «rey en los tribunales» y en época de Quintiliano podría decirse que el de Cicerón era ya «*non hominis nomen, sed eloquentiae*» (*Inst.* 10.1.111-112).

El texto de Quintiliano resulta interesante en la medida que nos permite acceder a la imagen que de Cicerón se formó el público ya en época clásica y que se conserva en la segunda mitad del s. I d.C., momento de redacción de estos textos. Una imagen de éxito sin precedentes en una oratoria romana fundamentalmente pobre en sus orígenes y que alcanza con Cicerón su más elevada perfección.[3] La autoridad en lo que se dice y la facilidad en el arte de hablar, los dos elementos que Quintiliano atribuye a Cicerón y que sus contemporáneos ya le reconocían, constituyen un óptimo punto de partida para abordar la relación entre filosofía y retórica en la obra ciceroniana. En realidad, el interés de Cicerón por integrar filosofía y retórica – y los vínculos que estas dos actividades mantienen con la política – es recurrente en su obra.[4] Por ello, no resulta exagerado afirmar, como hace MacKendrick, que dicho eje – el formado por la retórica y la filosofía – nos ofrece la clave hermenéutica principal para entender la obra del Arpinate en su conjunto.[5]

Varias son las cuestiones que emergen cuando se aborda el análisis de la relación entre filosofía y retórica. Si nos aproximamos a la obra en la que el debate se presenta como un tema ya maduro en el pensamiento del Arpinate, esto es, *De oratore*, pueden observarse con claridad una serie de elementos que, aunque situados en los márgenes de los distintos discursos que se llevan a cabo en el texto, merecen atención pues facilitan enormemente la comprensión del cuadro general en el que se sitúa el problema. Así, lo primero que conviene señalar es que la distinción entre filosofía y retórica se ha-

1 Quint. *Inst.* 10.1.105: *oratores vero vel praecipue Latinam eloquentiam parem facere Garecae possunt: nam Ciceronem cuicumque eorum fortiter opposuerim*. Utilizo la traducción de Alfonso Ortega Carmona.

2 Quint. *Inst.* 10.1.111: *tanta auctoritas inest, ut dissentire pudeat* [...] *illa, qua nihil pulchrius auditum est, oratio prae se fert tamen felicissimam facilitatem*.

3 Hasta tal punto la oratoria de Cicerón fue un éxito que los oradores de tiempos de Séneca el Viejo utilizaban fragmentos de las *Verrinas* y otros discursos del Arpinate como lugares comunes de la práctica oratoria con desconocimiento de su procedencia (Séneca el Viejo, *Suas.* 2.19).

4 A modo de ejemplo, cf. *Inv.* 1.1; *de Orat.* 1.12.53-54; 3.19.72; *Orat.* 3.11-5.19; *Off.* 1.1.2-3; *Fat.* 2.3; *Parad.* 1-3.

5 Cf. MacKendrick 1989, 1.

lla en esta obra revestida de una crítica a las escuelas de retórica. En la presentación que se nos ofrece en *De oratore*, son los rétores los que llevan a cabo esta distinción, sosteniendo que la filosofía se encaminaría hacia la verdad y la retórica se complacería en persuadir al auditorio de una causa particular, requiriendo únicamente la cualidad de la verosimilitud que todo discurso ha de contener para tratar de obtener el asentimiento del auditorio. La filosofía tendría un carácter similar a lo que hoy consideraríamos una ciencia, mientras que la segunda sería un *ars* (*téchnē*) en el que nos adiestramos para la persuasión. Pero como se verá más adelante, Cicerón no aprueba tal división, al menos en estos términos, y sostiene que ambos conocimientos son dos aspectos de un idéntico saber, dos actividades en última instancia inescindibles que al principio se hallaban unidas y cuyo divorcio, muy posterior, supuso un grave daño a la humanidad (*de Orat.* 3.16.60-61).[6]

El problema de la confrontación entre filosofía y retórica me obliga a precisar un segundo aspecto: la distinción que el Arpinate realiza entre retórica y elocuencia. En realidad, Cicerón se refiere a la retórica como *ars* o *téchnē* de una manera peyorativa y aclara que no debe confundirse con la elocuencia. La primera estaría constituida por una serie de técnicas de escuela aplicadas de manera más o menos automática; en cambio, la segunda se identificaría con la actividad del orador y, por tanto, su desarrollo sería en principio independiente al de la técnica retórica. Esto se debe, como veremos más adelante, a que la propia naturaleza es determinante a la hora de elaborar discursos y declamar (*de Orat.* 1.32.146). La distinción resulta interesante desde dos puntos de vista: por un lado, en este debate se aprecia una reticencia a la aceptación de la escolástica griega.[7] Escindiendo la retórica de la elocuencia, Cicerón lanzaría un dardo envenenado al predominio de las escuelas de retórica (griegas) en la formación intelectual del orador romano, rebajando su utilidad a la de instrumento complementario al servicio del orador pertrechado de ciertas cualidades innatas; pero, por otro lado, se visibilizaría de manera mucho más clara que la propuesta ciceroniana tiene más que ver con el desarrollo de un orador que resulta elocuente porque presenta un estilo distintivo con respecto a los demás oradores, y esta operación resulta imposible si aquel se atiene únicamente a las reglas escolares de la retórica entendida como *ars* o *téchnē*. Sin embargo, no hay necesariamente en estas palabras un intento de polemizar con los rétores griegos. Tampoco se trata de combatir con los neoaticistas, cuya postura atacará con rigor en *Brutus* o en *Orator*,

6 Volveré sobre esta cuestión más adelante, pues resulta crucial para comprender la propuesta ciceroniana en relación con la imitación del orador completo.

7 Cf. Militerne della Morte 1977, 16 y ss.

sino más bien de esbozar el papel de la elocuencia y sus posibilidades en el momento en el que escribe.

Similar es el tratamiento que Cicerón dispensa a la filosofía en *De oratore*. A este respecto, conviene recordar que la adhesión a una de las escuelas de filosofía que existían en el Helenismo se convirtió en una cuestión de identidad filosófica en el mundo antiguo. Denominarse estoico, peripatético o epicúreo, por ejemplo, conllevaba implícitamente unos presupuestos suficientemente conocidos y que permitían al interlocutor hacerse cargo de con quién dialogaba.[8] Como en el caso de la retórica, Cicerón evita entrar en cualquier tipo de conflicto entre escuelas en relación con la definición de lo que estas entienden por filosofía o el uso que de ella hacen, y delinea su espacio utilizando temas cuya fuente es lo más amplia posible. Ello no obsta para que, por boca de sus personajes, mantenga una postura mucho más cercana a la Academia. En algunos momentos, esta cercanía resulta muy evidente.[9] Y aunque no se elude el debate, por ejemplo, con los argumentos estoicos – y se tiene en cuenta su contribución al establecimiento de puentes entre elocuencia y filosofía – *De oratore* no es una confrontación entre tesis de las escuelas filosóficas distintas a la Academia.[10] Tampoco es una exposición de las doctrinas académicas al respecto, sino un debate en el que se dilucida algo distinto. La obra se presenta como un tratado en el que confluyen numerosas facetas del pensamiento de Cicerón sobre diversos temas que considera de actualidad y en el que se lanza una propuesta de comunión entre filosofía y elocuencia con un trasfondo político.[11]

8 Cf. Glucker 1988, 36.

9 Para Zarecki 2014, 65, Cicerón muestra un ejemplo del modo de manifestación de las opiniones enfrentadas en la Academia en la *disputatio* entre Antonio y Craso en relación con el tema acerca de si el conocimiento es necesario para el orador (véase *de Orat.* 1.11.48-16.73; 32.147-34.159; 36.166-61.262). Pero no parece ser el único lugar en que lo hace en su obra: Como ha mostrado Ruch habría indicios de que el *Hortensio* perdido presentaba también una discusión acerca de la relación entre oratoria y Filosofía en la que Cicerón debatía, en defensa de la segunda frente a los ataques del primero (Ruch 1958b).

10 A modo únicamente de ejemplo, una crítica equilibrada a las tesis estoicas puede verse en *de Orat.* 3.18.65-6.

11 Norcio 1970, 31 considera que es muy adecuado afirmar que *De oratore* no es tanto una obra retórica sino política, como *De re publica*. Mantiene también esta tesis Büchner 1964, 203, basándose en que los temas que se discuten en *De oratore* suelen ser polémicas de amplio calado político, como la organización del estado, la importancia de la elocuencia para alcanzar los fines de la vida en sociedad etc.

2.1.2 El debate sobre la relación entre filosofía y retórica: estado de la cuestión y problemática

¿Cuál era el «estado de la cuestión» de las relaciones entre filosofía y retórica antes de que Cicerón se pronunciara en *De oratore*?

El tema no era de poca importancia y tenía ya una gran tradición que se remontaba a los *Diálogos* platónicos. No obstante, el problema se plantea en época helenística desde un punto de vista que, no siendo del todo ajeno al platónico, posee unas connotaciones distintas. Bajo el debate entre filosofía y retórica subyace a la altura del siglo II a.C. la distinción entre la actividad de interés cívico o social y la de interés científico o teórico y el significado de cada una de ellas. De acuerdo con esta distinción, la retórica tendría un evidente interés social en la medida en que el aprendizaje de las reglas para la construcción de discursos puede tener un efecto positivo en la persuasión de los ciudadanos. En consecuencia, con la referencia a la retórica estaríamos ante una actividad (*práxis*) necesaria para la comunidad. La filosofía, en cambio, tendría una naturaleza teórica (*theoría*), lo que reduciría su función y su metodología – fundamentalmente la dialéctica – a los estudios meramente especulativos.

El estoico Hermágoras de Temnos posibilitó en cambio una aproximación entre la retórica y la dialéctica, revistiendo el discurso de una estructura lógica, predominantemente judicial, lo que suponía en realidad una renovación de las antiguas ideas de los sofistas. El precio de esta alteración consistió en reducir la filosofía a la contemplación del saber en estado puro.[12] La operación de Hermágoras, al no propiciar una asociación que respetara las individualidades propias de ambos campos, el de la retórica y el de la filosofía, no tuvo demasiado éxito o, por mejor decir, fracasó a la hora de plantear cuestiones ajenas al ámbito jurídico, a cuya aplicación se había dedicado el filósofo estoico. Allí donde se hacía un uso estricto de la dialéctica o la estructura lógica no consistía en elaborar clasificaciones, el vínculo entre ambas materias no ofrecía resultados productivos.[13]

El origen de la unión entre retórica y filosofía debe buscarse en la Academia. En concreto, es la Academia Nueva la que introduce la idea, que toma del estoicismo en los términos que acabo de exponer, de otorgar a la retórica y a la filosofía la dignidad de virtudes. Cicerón recoge este guante cuando atribuye a los estoicos la tesis según la cual dialéctica y retórica son las compañeras de la sabiduría, pues con ello señala la pertenencia de estas disciplinas a cierta virtud, pero al mismo tiempo su posición de inferioridad con respecto ella (*de*

12 Sobre esta cuestión, cf. Curcio 1972, 114.

13 Cf. Pohlenz 1949, 184. Sobre la famosa *metalēpsis* de Hermágoras, se pronuncia Cicerón en *Inv.* 1.16.

Orat. 3.18.65).[14] Con tal división, a la vez que nos ofrece información sobre cómo la Academia Nueva entendía la relación entre filosofía y retórica, Cicerón nos permite suponer que en la escuela heredera de las doctrinas platónicas debió de producirse un cambio sustancial que requería sin duda una reflexión. Y ello porque el maestro había lanzado ataques muy duros contra la retórica en varios de sus diálogos. La toma de conciencia fruto de esta reflexión pudo corresponder a Filón de Larisa, en contacto con Cicerón y a quien el Arpinate parece tomar como guía en este punto.[15] Convenía, por tanto, proceder a reconsiderar cuál debía ser el papel de la filosofía y el de la retórica a la luz del devenir de la escuela.

En cualquier caso, no se puede olvidar que el vínculo entre filosofía y retórica considerado en estos términos no deja de suponer a la vez una fuerte crítica a la retórica *per se*, esto es, como un *ars* o *téchnē*, y de ahí la distinción entre retórica y elocuencia que Cicerón propone en *De oratore* y a la que acabo de hacer referencia.[16] En realidad, en este preciso ámbito, el interés que el Arpinate sentía por la Academia Nueva, y por Platón y Aristóteles en particular, se basaba fundamentalmente en que veía en ellos la posibilidad de conjugar un saber, la filosofía, interesante pero en cierta medida ajeno a sus intereses inmediatos, con un terreno que le era más propio, el de la retórica.[17] De ahí que puedan observarse diferencias en el papel que adopta esta última en *De inventione* y en *De oratore*: mientras en la primera obra la retórica es una parte de la política que, a su vez, es una parte de la filosofía, en la segunda se da una preponderancia del orador y de la actividad política (elocuencia) en favor de la filosofía. Este cambio nos permite suponer que, mediante una lectura atenta de Platón, el Arpinate fue asumiendo progresivamente como propias algunas de las críticas que el filósofo ateniense había realizado a la retórica, introduciendo otras, más propias de un romano de época helenística, dirigidas a las distintas escuelas griegas de retórica y filosofía. Y es que, como ha señalado Mankin, a la altura del siglo I a.C. el debate sobre la relación entre ambos saberes se nutría ya de algunos otros argumentos, en parte como conse-

14 Cf. Hadot 2005, 46-8. Contra esta tesis y en favor del vínculo entre retórica y filosofía como idea que formaba parte del imaginario colectivo de la época y, en consecuencia, de su ‘romanidad’, véase la antigua tesis de Curcio 1972, 117-18. Sin embargo, la influencia de la filosofía de la Academia parece ser muy clara en este específico punto, como ha mostrado I. Hadot al enraizar la operativa del esquema ciceroniano filosofía (dialéctica)-retórica en el esquema bipartito del alma que hallamos en Aristóteles. Además, la idea de la unión entre retórica y filosofía se halla en los platónicos medios de la época (Hadot 2005, 47-9).

15 Cf. Hadot 2005, 50.

16 Cf. Michel 1982, 110.

17 Cf. Long 1995, 38.

cuencia de la influencia cultural griega sobre la romana. En las escuelas de filosofía como la Academia, el enemigo comenzará a ser no tanto el orador, sino el profesor de retórica.[18]

De esta conjunción de ideas estoicas y académicas con que se alimentaba el debate en el seno de la Academia Nueva procede además esa idea de Cicerón que proclama que, en la medida de lo posible, un hombre libre debe encontrarse familiarizado con todas las ciencias.[19] Esta afirmación nos ofrece una pista acerca de la concepción de la relación entre retórica (elocuencia) y filosofía en Cicerón y que indica muy claramente la distancia que existía ya en este momento entre la distinción griega y la romana de *theoría* y *práxis*.[20] Aunque es cierto que Cicerón se muestra cada vez más partidario de una oratoria que contenga los elementos de las obras literarias, sin olvidar que su primer objetivo es la persuasión,[21] la idea que subyace al vínculo entre el conocimiento de las ciencias y el estatuto de hombre libre parece más una declaración de tipo antropológico o político que una opción estilística. Así, resultaría mucho más propio de un patriota romano conocer, junto con la poesía o la filosofía, las leyes de la *Urbs*, pues en ellas se hallaba la tradición manifestada en los *mores maiorum*. En un momento en que la retórica – y, con ella, la elocuencia ciceroniana – sufría un evidente declive, el Arpinate recuerda que su virtud específica, esa que la convierte en una sabiduría concreta, consiste precisamente en ser capaz de aglutinar en su seno la posibilidad de *decir* el resto de los saberes. En otras palabras: su virtud es fundamentalmente política. De ahí la importancia de su matrimonio con la filosofía, pues bajo una concepción romana, todo el campo de la filosofía, la psicología y la ética han de declararse terreno del orador.[22] No cabe en Roma un campo específico para la especulación teórica, como sí lo había en Grecia. Quizá, como ha señalado Leeman, sea esta la proposición más profundamente romana de Cicerón.[23]

18 Cf. Mankin 2011, 36.

19 Cf. Hadot 2005, 47.

20 Sobre la distinción romana entre vida teórica y vida práctica, véase Mas 2017a, 69-80.

21 De ahí el comentario en favor de mantenerla en casa, bien guardada, como a una virgen madura que Cicerón realiza en *Brut.* 96.330. Asimismo, el sentido de la muerte de la elocuencia que plantea Cicerón en esta obra debe entenderse como el intento de este por afirmar en la teoría una supremacía que, en la práctica, le era negada al orador ya en esta época (Narducci 1995, 33-6 y 44).

22 Como ha señalado muy acertadamente Nicgorski 2012a, 246, estudiando a Platón, Cicerón se dio cuenta de que la sabiduría, «the fruit of philosophy», era un ingrediente necesario de una oratoria realmente exitosa.

23 Cf. Leeman 1963, 117.

2.1.3 Historia de la relación entre filosofía y retórica en *De oratore*

Si tenemos en cuenta lo dicho hasta aquí, no será difícil precisar los términos en los cuales se sitúa el debate de las relaciones entre filosofía y retórica, su funcionalidad en *De oratore* y el significado que adquieren en esta obra. Para ello, resulta necesario comenzar planteando en términos correctos el debate, pues no se trata en realidad – como ya se ha indicado – de analizar la relación entre filosofía y retórica (*rhetorica*) sino entre filosofía – en un sentido romano y no griego – y lo que Cicerón entiende por elocuencia, esto es, la habilidad en el decir (*eloquentia*). Por lo tanto, resulta necesario confrontar o vincular una determinada forma de expresión que resulte útil para la persuasión y no tanto la filosofía con la retórica como *ars* o *téchnē*.

Para entender mejor este debate, Mankin observa *De oratore* bajo la distinción que opera la retórica moderna entre *Technical Rhetoric* (TR) y *Philosophical Rhetoric* (PhR). Los personajes principales del texto, Antonio y Craso, despreciarían una TR inútil y desprestigiada por las críticas platónicas y se mostrarían receptivos ante la PhR que expone Aristóteles y su escuela. Craso abogaría por una PhR que integrase algunas materias que eran por aquel entonces genuinamente filosóficas: la justicia, el gobierno del Estado etc., pero en ningún caso por un dominio de la filosofía sobre la retórica, ya que prefiere siempre la experiencia vital a la vida contemplativa.[24] La tesis de Mankin me parece, en principio, acertada, y posee la ventaja de que, al utilizar conceptos modernos, facilita enormemente la comprensión. Sin embargo, considero que esa *Philosophical Rhetoric* a la que alude el autor se dota en *De oratore* de un término, que si bien no sería un término técnico – Cicerón suele huir de tecnicismos – tendría una serie de connotaciones precisas que impiden que se identifique completamente con la propuesta aristotélica. Dicho concepto es, como ya he señalado, la *eloquentia*. Y sus connotaciones tienen que ver, como comprobaremos a continuación, con la necesaria utilidad política del concepto, una utilidad que requiere anclar el debate en un momento del pasado en el que ambas actividades – la de filosofar y la de hablar – se hallaban unidas.

Para Cicerón, la filosofía englobaba en un primer momento todo lo relativo a la *pólis*, y se hacía en la ciudad.[25] Esta tradición que se inicia en Grecia había mantenido una continuidad solo en Roma, donde el pensar y el decir habían permanecido, a juicio de nuestro autor, esencialmente unidos: «a este método en el pensar y en el decir, estas

24 Cf. Mankin 2011, 39 y ss.

25 Cicerón reclama la antigua acepción del *lógos* como «razón común» y que, por tanto, ha de ser dicha para generar comunidad. Sobre esta cuestión, cf. Lledó 2008, 19 y ss.

posibilidades de la palabra, los antiguos griegos [los anteriores a Sócrates] la llamaban sabiduría».[26] Pero ocurrió entonces que, buscando tiempo libre (*otium*), otros como Pitágoras, Demócrito o Anaxágoras pasaron de dar leyes a las comunidades al conocimiento de la naturaleza; y esta seducción por la *phýsis* encandiló a más personas de lo que era conveniente para la buena gestión de los asuntos públicos. De esta manera fue como pensaron que debían investigar más cosas de las que eran precisas para la vida, pues estando siempre ociosos, decidieron estudiar geometría o música, actividades sin duda nobles, pero sin una repercusión directa en los asuntos públicos (*de Orat.* 3.15.58).

Cicerón culpa de la escisión entre filosofía y elocuencia a los filósofos y, más específicamente, al filósofo griego de escuela. Su causa no sería otra que la despreocupación de las escuelas de filosofía por los asuntos prácticos, lo que la destinaba a un saber solo válido para lo que hoy denominaríamos nuestro tiempo libre.

Esta escisión entre «la ciencia de comportarse sabiamente y la de exponer con ornato» (*de Orat.* 3.16.60) culmina con la figura de Sócrates, quien, criticando a los sofistas, separó definitivamente el estudio de la sabiduría de la belleza en la expresión. «Y desde entonces se ha mantenido un a modo de divorcio entre la lengua y la inteligencia, realmente sin sentido perjudicial y reprensible, al enseñarnos unos a ser sabios y otros a exponer». Todos los filósofos posteriores a él habrían cometido el error de considerar distintos el contenido de lo que se dice y la forma de decirlo, «a pesar de que había sido voluntad de los antiguos que existiese esa maravillosa sociedad entre el exponer y el comprender».[27]

Esta situación se consolidó, continúa el Arpinate, debido a la división de la filosofía en escuelas mal avenidas que tomaron solo partes de las enseñanzas socráticas sin replantear la cuestión en su conjunto. Cicerón elabora a continuación – como si de un historiador de la filosofía se tratase – un auténtico árbol genealógico de las escuelas helenísticas, las cuales derivarían, sin excepción, de las enseñanzas de Sócrates. Incluso la epicúrea sería una escuela socrática, por medio de la escuela cirenaica de Aristipo, o el cinismo de Antístenes, que tomó de Sócrates la austeridad y el aguante, valores que también recogió posteriormente la Stoa (*de Orat.* 3.17.62).[28]

26 Cic. *de Orat.* 3.15.56: *cogitandi pronuntiandique rationem vimque dicendi veteres Graeci sapientiam nominabant*. Tomo como referencia la traducción de J.J. Iso, señalando los casos en los que me separo de ella.

27 *de Orat.* 3.19.72-73: *hinc discidium illud exstitit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent* [...] *sic Socratici a se causarum actores et a communi philosophiae nomine separaverunt, cum veteres dicendi et intellegendi mirificam societatem esse voluissent*.

28 Sobre el interés de Antioco por hacer derivar la Stoa de la filosofía platónica, véase Pohlenz 1949, 515 y ss.; Bonazzi 2012, 307-9.

El lector podrá observar con claridad la influencia en este punto de las tesis de Isócrates – quien llamaba filosofía a una retórica con sentido ético-pedagógico destinada a la *práxis* – en su debate con la escuela de Platón. De hecho, como veremos inmediatamente, Cicerón entiende el papel de la filosofía como aquella materia que puede otorgar al orador las herramientas necesarias para la reflexión ética al servicio de la ciudad.[29] Por tanto, no sorprende que la crítica haya debatido mucho sobre el anclaje de una narración como la anterior, que Cicerón realiza por boca de Craso, en el punto de vista con el que Isócrates abordó las relaciones entre retórica y filosofía.[30] Sin embargo, hay algunos aspectos del diagnóstico que son originales de Cicerón. Así, aunque la tradición isocrática presentaba el origen del cisma entre filosofía y retórica en Sócrates, la crítica que realiza el Arpinate resulta original, dado que no es probable pensar que la tradición académica y, en concreto, Filón dedicara demasiado tiempo a la oratoria en sus clases y, menos aún, que hiciera una crítica como esta al maestro.[31] Dicha originalidad se hace además evidente en dos aspectos muy concretos: a diferencia de la tradición isocrática, Cicerón lleva el tratamiento del asunto a los filósofos preplatónicos, pues, como ya he indicado, su objetivo es retomar la tradición de una *eloquentia* unida a la filosofía en un momento anterior al cisma. Con esta operación, consigue enraizar su propuesta en un periodo remoto y, en todo caso, anterior al propio Sócrates. El segundo aspecto, que se deduce del anterior, remite al interés del Arpinate por este debate, que no es solo educativo, como parece ser la motivación isocrática, sino fundamentalmente político: no se trata solo de ver quién debe educar a la juventud, sino de quién debe dirigir la *res publica*.

De manera que Cicerón no podía contentarse con las ideas de Isócrates, pues para el Arpinate la filosofía debe permear a fondo los discursos del orador. Más aún: este, el orador, debía tomar de la filosofía lo que esta le había arrebatado, a saber, las grandes tesis ético-políticas, las discusiones sobre la justicia, sobre los deberes, sobre el modo de fundar y gobernar un estado o sobre la vida moral de los individuos y de la comunidad. Los filósofos griegos se habían apropiado de estos temas y los habían convertido en discusiones infructuosas. Pero su reapropiación por parte de la elocuencia suponía negar la utilidad última también de una retórica que pensaba solo en sutilezas y juegos de palabras para ganar una causa. Cicerón quiere una retórica que ofrezca al orador unos conocimientos y una experiencia muy superiores a aquella que se ofrece en las escuelas de retórica, y la filosofía es el saber apropiado para este cometido.

29 Cf. Schofield 2013.

30 Cf. Narducci 1994, 68.

31 Cf. Mankin 2011, 37.

La cuestión principal es, en este sentido, identificar la filosofía que se adapta mejor para fecundar la *eloquentia*. Y en este punto, Cicerón, siempre por boca de Craso, decide que, ya que «no han sido capaces de mantener y proteger lo propiamente suyo, lo habrán de pedir prestado, aunque resulte vergonzoso, a los filósofos». ¿A cuáles?

Como es sabido, Cicerón rechaza de entrada el epicureísmo por ser la escuela menos útil a la hora de formar a ese varón que sea guía en el gobierno de la ciudad. En realidad, «si [los epicúreos] nos convencieran de esto [de que no es de sabios dedicarse a los asuntos públicos] a nosotros y a los mejores, ellos mismos no podrán dedicarse a sus cosas, que es lo que desean en particular».[32]

Sin embargo, como ya se ha indicado, el Arpinate muestra deferencia hacia los estoicos, por ser los únicos que mantuvieron que la elocuencia era a la vez virtud y sabiduría. Pero los estoicos son estrictos a la hora de reconocer al sabio; tanto, que nadie les parece que pueda ostentar tal título. Su problema fundamental consiste, por tanto, en que las cosas que a estos les parecen buenas o malas habitualmente no coinciden con el criterio de los demás ciudadanos y, en general, de la humanidad (*de Orat.* 3.18.66). Una filosofía tan estricta no parece servir a los intereses de una *eloquentia* que pretende persuadir y, sobre todo, resolver problemas surgidos en el ámbito público.[33]

En cuanto al escepticismo, «aunque el nombre de Academia es uno, son dos sus perspectivas»;[34] y es que – explica Cicerón – Espeusipo y Jenócrates no disintieron gran cosa de Aristóteles, aunque quizá no fueran parejos en la riqueza y variedad de la expresión. Arcesilao, discípulo de Polemón, concluyó a partir de los diálogos platónicos y otras palabras de Sócrates que no podía adquirirse certeza alguna ni por los sentidos ni por la inteligencia.[35] De aquí – continúa el Arpinate – brotó esta Academia más nueva [*recentior Academia*], expresión usada por los Académicos escépticos para evitar el nombre que le había dado Antioco de Nueva Academia.[36] De esta manera, algu-

32 *de Orat.* 3.17.63-4: *nam si hoc nobis atque optimo cuique persuaserint, non poterunt ipsi esse, id quod maxime cupiunt, otiosi*. Para un análisis pormenorizado de la relación de Cicerón con las tesis epicúreas, véase Maso 2008.

33 La misma idea se desarrolla en *Parad.*, obra escrita en 46 a.C.

34 Cic. *de Orat.* 3.18.67: *reliqui sunt Peripatetici et Academici; quamquam Academicorum nomen est unum, sententiae duae.*

35 Comentando este texto, Glucker se pregunta si el discurso de Craso acerca de la relación entre *eloquentia* y filosofía se inspira en las enseñanzas de la Academia. Afirma además que la tesis sobre las dos Academias pero un discurso es de Antioco de Ascalón y cita Cic. *Fin.* 5.7.21. Cármadas había abogado por una reconciliación entre la retórica y la filosofía y Filón de Larisa había sido profesor de retórica y filosofía en Roma (Glucker 1997, 77 y ss.). Mackendrick 1989, 43, por su parte, sostiene que Cicerón conoció la obra de Cármadas a través de Posidonio.

36 Cf. Glucker 1978, 104.

nos textos de la filosofía de Platón que hoy nos parecen dogmáticos habrían sido interpretados en sentido escéptico o aporético por Arcesilao y Carnéades, pues, para ellos, el verdadero sucesor de Sócrates, el que recogería su metodología escéptica, sería Platón. En los desarrollos sucesivos de la escuela entendida bajo esta perspectiva sobresalió Carnéades, «dotado de una veloz inteligencia y de una riqueza expresiva realmente extraordinarias».[37]

El Craso ciceroniano que realiza este análisis sugiere a continuación que es esta *recentior Academia*, verdadera sucesora de la dialéctica socrática e intérprete – insisto en ello – en sentido escéptico o aporético de los diálogos platónicos, el ámbito en el que termina produciéndose de nuevo el encuentro entre filosofía y *eloquentia*.[38] Por ello, si se busca, como Cicerón pretende en *De oratore*, definir los caracteres de un orador en el que confluyan estos dos saberes, habrá que seguir la metodología de Carnéades, que es en este punto la de Aristóteles (*de Orat.* 3.19.71).[39]

Un método que en realidad no era otro que aquel que ya existía antes de la crítica socrática a la retórica y que había quedado sepultado bajo la justa crítica platónica a una sofística que proponía una retórica de escuela, vacía de contenido y ajena a los intereses de la ciudad. Por el contrario, Sócrates y con él Platón, su mejor discípulo, siempre atentos a los intereses de la *pólis*, socavando justamente los cimientos de este predominio, olvidaron los efectos positivos de la *eloquentia*, la cual, en unión con la filosofía, habría hecho del orador el hombre público por excelencia. El platonismo interpretado por la *recentior Academia* vuelve su mirada a los *Diálogos* y convierte la propuesta platónica en una verdadera *eloquentia philosophica* con efectos políticos.

Volvamos a formular la pregunta: ¿a qué filosofía pedir prestado aquello que le falta al orador, por haberle sido arrebatado? A quienes:

> son llamados filósofos peripatéticos y académicos, y que en el pasado, a causa de su destacado saber sobre los asuntos (políticos) de más envergadura, eran llamados por los griegos filósofos políticos, denominación que cubre la vida pública en su conjunto.

37 *de Orat.* 3.18.68: *hinc haec recentior Academia manavit, in qua exstitit divina quadam celeritate ingeni dicendique copia Carneades*. Craso no escatima elogios a la figura de Carnéades, y afirma que Escévola, su suegro, lo escuchó en Roma con motivo de la embajada en la que participó en 155, causándole una gran impresión.

38 La interpretación de los textos platónicos y, en concreto, de la dialéctica, que Arcesilao propone solicitaba a un oyente que propusiera una tesis y la refutaba haciendo preguntas que llevaban poco a poco al interlocutor a admitir la proposición contradictoria a la tesis que había propuesto (Hadot 1969, 347-54).

39 Nótese que Cicerón equipara, en todo momento las doctrinas de la Academia antigua (y de la *recentior*) y el *peripatos*, que se hallan únicamente separadas, no por el contenido de su filosofía, sino por el nombre (*Ac.* 4.17 y 6.22).

> *dicunt igitur nunc quidem illi, qui ex particula parva urbis ac loci nomen habent et Peripatetici philosophi aut Academici nominantur, olim autem propter eximiam rerum maximarum scientiam a Graecis politici philosophi appellati universarum rerum publicarum nomine vocabantur.* (*de Orat.* 3.28.109)[40]

Con esta asimilación de la filosofía de la Academia Nueva y del *peripatos* – dos escuelas que, en realidad, representan una sola filosofía (*de Orat.* 3.18.67) – y aquel conjunto de oradores que, sirviéndose de la filosofía no olvidaron la *eloquentia*, Cicerón cierra el círculo que le lleva a postular, ahora sí, el sentido que atribuirá a su propuesta, de la que trataré a continuación.

40 Sin ánimo de entrar en debates filológicos que no corresponderían a la naturaleza de este trabajo, no pueden eludirse, por su importancia, los problemas que plantean «*eximiam rerum maximarum scientiam*» y la denominación de académicos y peripatéticos como «*politici philosophi*». En el primer caso, he modificado en parte la traducción de J.J. Iso «lo asuntos de más envergadura» y he introducido entre paréntesis, siguiendo a Mankin, el adjetivo «políticos». La razón es que, de acuerdo con lo explicado hasta aquí, resulta mucho más fiel al objetivo de *De oratore*. En efecto, Mankin 2011 propone «the most important (political) issues». En el mismo sentido, Norcio 1970 traduce «per la loro profonda dottrina politica». Iso sigue, en cambio, en este punto la traducción francesa de Courbaud 1967, que propone «à cause de leur profonde connaissance des plus hautes matières».

En relación con la denominación que Cicerón lleva a cabo de los académicos como *politici philosophi* y que no se halla atestiguada en ningún otro texto, Wilkins [1892] 1965, 467 remite al parágrafo 56 del Libro III, donde se ha establecido la diferenciación entre filósofos de la naturaleza y filósofos que se dedican a la política. Wilkins trata de anclar el texto en el uso platónico de *politikós* para referirse al gobernante. En cualquier caso, Cicerón habla de la Academia y el Peripatos como filosofías vinculadas por este criterio (filosofías de la *pólis*). Sin embargo, Wilkins plantea algunas dudas, pues entonces Cicerón podría haberse referido también a los estoicos, que tampoco rehúsan de ocuparse de política. E igualmente remite a 56 y a 59 Mankin 2011, 197, quien cree que probablemente se está refiriendo a los filósofos en el sentido que da Cicerón a aquellos anteriores al cisma entre filosofía y retórica a los que ya he hecho referencia en mi exposición. A mi juicio, Cicerón podría estar tratando de vincular de alguna manera que no aclara la filosofía de la Academia, que ha afirmado le resulta más útil para los objetivos planteados, con aquellos oradores que conservaron la unión entre la filosofía y la elocuencia a los que se refiere en *de Orat.* 3.15.56 y 16.59. Pero, en general, creo que nuestro autor toma la afirmación platónica de *Ep.* 358, que cita en *Off.* 1.7.22, con arreglo a la cual «no nacemos solo para nosotros, sino que la patria reclama para sí parte de nuestro nacimiento» [*non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat*]. Refuerza esta idea la descripción que se da del papel político del ciudadano por el peripatético Pisón en *Fin.* 5.23.65-6.

2.1.4 El espacio de la filosofía y el de la oratoria en la propuesta ciceroniana y su mutua dependencia en el pensamiento romano

Como se ha visto hasta aquí, Cicerón redefine, remitiéndose a su origen, no sólo el concepto de retórica, sino también el de filosofía.[41] Al enlazar este saber con la actividad política, para nuestro autor son filósofos quienes, además de cultivar la ciencia, sirven a la ciudad. Por lo tanto, no es de extrañar que en varios pasajes sean considerados filósofos no sólo Pitágoras o Anaxágoras, sino también Pericles,[42] Gorgias,[43] Isócrates y Demóstenes. La filosofía que se haría en las escuelas filosóficas griegas no sería la Filosofía, digamos, con mayúsculas, sino un modo de hacer filosofía, de estilo griego, que lamentablemente se ha alejado de manera progresiva de la *práxis*.

Con objeto de subsanar este distanciamiento, Cicerón reformula la historia de la filosofía atendiendo a su propuesta: una historia en la que la filosofía que se hace en las escuelas pierde gran parte de su valor. Como ya se ha dicho, el Arpinate entiende que Sócrates es el responsable último de la inhabilitación que sufre la *eloquentia* como elemento constitutivo de la sabiduría en las escuelas filosóficas posteriores. Sólo Aristóteles pareció darse cuenta de su importancia en la formación de los jóvenes, situando la retórica y la filosofía-dialéctica al mismo nivel, «ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada».[44]

41 Para un análisis detenido de los argumentos de Cicerón contra las tesis que expone Platón en el *Gorgias*, véase Narducci 1994, 31 y ss.

42 Pericles, en concreto, es calificado como uno de los mejores representantes de esta elocuencia que integra arte de hablar y alma filosófica (*de Orat.* 3.34.138).

43 En *De oratore*, Cátulo hace una interpretación del *Gorgias* en el sentido siguiente: ¿Venció Sócrates a Gorgias en su discusión o, dicho de otra forma, venció el filósofo al orador? Gorgias no pudo ser vencido por Sócrates, o el *Gorgias* miente, pues si Sócrates ganó a Gorgias – quien presumía de que podía «hablar copiosamente sobre cualquier tema que salga a discusión y a debate» [*quaequmque in disceptationem quaestionemque vocetur, se copiosissime dicturum ese profiretur*] – sería por la mayor capacidad dialéctica de Sócrates sobre Gorgias, lo cual daría la razón a Gorgias (*de Orat.* 3.32.129).

44 Arist. *Rh.* 1354a: ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσιν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης. Utilizo la traducción de Quintín Racionero. Aristóteles, utilizando esta metáfora, hace de la retórica *antístrophos* de la dialéctica. El término designa, como es sabido, el movimiento de réplica que, en las representaciones teatrales, realiza el coro. El sentido de la metáfora sería, por tanto, señalar que entre dialéctica y retórica se da, a la vez, identidad y oposición (Racionero 1990, 161). A esta oposición se refiere el propio Cicerón en *Orat.* 32.114 cuando interpreta el comienzo de la *Retórica* aristotélica señalando que esta se constituiría en contraparte de la dialéctica: *atque etiam ante hunc Aristoteles principio Artis rethoricae dicit illam artem quasi ex altera parte respondere dialecticae, ut hoc videlicet differant inter se, quod haec ratio dicendi latior sit, illa loquendi contractior.*

Roma, en cambio, en desarrollo de su propia naturaleza, ha percibido la importancia de la elocuencia como cauce fundamental de persuasión. Al vivir la filosofía como *práxis*, no cabe en ella el retiro epicúreo – de nuevo, el espíritu ocioso griego –, sino la pasión de la contienda política. La opción por la Academia entre todas las escuelas existentes se asocia, pues, de una manera directa con una tradición romana que puede nutrirse, desde una perspectiva filosófica, de Carnéades y, en general, de la platónico-aristotélica, que tal y como es recibida por él, permitía argumentar en favor y en contra de una tesis con igual convicción.

Sócrates es para Cicerón, como para casi todos aquellos que en época helenística tenían ciertas pretensiones filosóficas, un venerado maestro.[45] Incluso en el momento de atribuirle la responsabilidad de culminar la fatídica escisión entre filosofía y elocuencia, Cicerón necesita comenzar dedicando al maestro gran cantidad de elogios con ánimo de eximirlo – al menos, en parte – de la responsabilidad de una escisión tan negativa.[46] Nuestro autor plantea el problema teniendo en cuenta sus respectivos contextos: el de la Atenas de tiempos de Sócrates, por un lado, y la Roma de tiempos de Cicerón, por otro. Así, a causa de la necesaria defensa de la filosofía frente a la sofística, Sócrates, y luego Platón, se vieron obligados a delimitar de manera radical el ámbito de la filosofía, lo que contribuyó secundariamente a la escisión entre ambos saberes y la preterición de la *eloquentia*. Sin embargo, el contexto del Arpinate requiere introducir una corrección que, aunque decisiva, no pretende reducir la autoridad de ambos maestros. Dicha corrección se realiza desde la perspectiva de un romano: filosofía y *eloquentia* no pueden ir separadas pues ello supone quebrantar la unión entre contenido y forma, unión que define la especificidad romana.

En consecuencia, el Arpinate no pretende retomar el debate con los sofistas, pues estos fueron refutados de manera definitiva por Platón sin que quepa la posibilidad de acoger sin más sus argumentos; tampoco se expresa en *De oratore* un deseo por reavivar, contra Platón, las ascuas de cierto planteamiento sofístico injustamente olvidado. Su pretensión es mucho más perentoria: el problema reside fundamentalmente en adaptar para uso romano las figuras de Sócrates y Pla-

45 Sobre el *exemplum Socratis* en la Stoa antigua, véase Alesse 2000, 153-4. La Stoa antigua dio lugar a una literatura que podemos denominar socrática, con uso del diálogo y de la diatriba, pero existen intentos de rehabilitar al filósofo a través de apologías. Panecio compuso un *Perì Sōkrátous*, que no se ha conservado, en el que se oponía a la antigua leyenda sobre la bigamia de Sócrates difundida, al parecer, por los peripatéticos. Tenemos noticia de dos escritos apologéticos elaborados por filósofos estoicos, uno por Zenón de Sidonia, discípulo de Zenón de Citio (D.L. 7. 38) y el otro de Teón de Antioquía.

46 Cic. *de Orat.* 3.16.60-6. Por otra parte, los elogios a Sócrates son comunes en la obra del Arpinate. Así, por ejemplo, en *Amic.* 4.13, recordando la afirmación del oráculo de Delfos, le atribuye el calificativo de hombre más sabio.

tón. Aunque se reconoce heredero del primero, hay algunos aspectos del *exemplum Socratis* que no considera convenientes para los miembros de la elite romana y la escisión entre filosofía y *eloquentia* es uno de los más importantes. Mantener un concepto de filosofía *more Socratico* supondría destinar las mentes más cualificadas de la República al *otium* y, en consecuencia, separarlas de los asuntos públicos, lo cual le parece a Cicerón un mal que Roma no se puede permitir. De ahí que resulte necesario adaptar a Sócrates a las circunstancias romanas.[47] El *exemplum Socratis* ha de tomarse teniendo en cuenta los riesgos que entraña la radicalidad de su propuesta, necesaria en la Atenas del s. V a.C., pero improcedente en el contexto del s. I a.C.

La perspectiva romana recuperaría así, superando el debate entre Sócrates-Platón y los sofistas, la verdadera retórica filosófica, esta *eloquentia* a la que Cicerón se refiere. Pero dicha recuperación se lleva a cabo, es necesario recordarlo, a través de la interpretación de la obra de Platón desde la perspectiva de la *recentior Academia*. Dicho de otro modo: se trata de enmendar un error de la filosofía socrático-platónica utilizando la propia filosofía de Platón.[48] El *exemplum* ha de buscarse, por tanto, no solo en Sócrates sino en aquellos que decidieron distinguirse en la vida pública por su doble saber – que no puede separarse «en el decir y en el obrar» [*faciendi dicendique*] – como Temístocles, Pericles o Terámenes; o aquellos que, no estando tan cerca de la vida pública, fueron maestros de este saber: Gorgias, Trasímaco o Isócrates (*de Orat.* 3.16.59).

Es necesario clarificar que Cicerón, aun cuando considera que deben ir de la mano, entiende que filosofía griega y *eloquentia* son cuestiones diversas. Si bien Leeman ha calificado la frontera ciceroniana entre retórica y filosofía como «tierra de nadie»,[49] creo con Lévy que la distinción entre filosofía y retórica resulta imprescindible en la obra ciceroniana como un punto de partida que permite entablar un diálogo entre ambas disciplinas que nos lleve a una posterior asociación.[50] El hecho de que no se den como entidades separadas no significa que no puedan ser definidas como saberes diferenciados, aunque sea únicamente a efectos de análisis.

---

47 Sobre la influencia de algunos de los conceptos socráticos en Cicerón, véase Glucker 1997; para una exposición detallada acerca de la importancia del *sermo Socraticus* en los escritos filosóficos de Cicerón véase Gorman 2005.

48 Nada extraño, pues resulta práctica habitual la corrección de argumentos platónicos haciendo uso del aparato platónico. Ya lo había hecho la Academia, y así lo hará también Dionisio de Halicarnaso y, más adelante, durante la Segunda Sofística (Martínez Fernández 2020b). Puede observarse este tejer y destejer la obra del filósofo ateniense precisamente en los argumentos que Elio Aristides expondrá, en sus *Discursos contra Platón*, en favor de la retórica y contra las tesis del *Gorgias*.

49 Cf. Leeman 1963, 123: «a no man's land».

50 Cf. Lévy 2012b, 65.

Para Cicerón, los hombres nacen con capacidades y conocimientos incipientes y oscuros que han de emerger a la superficie de la mente para hacerse visibles. La filosofía es en este proceso de conformación un apoyo imprescindible, pues define una norma de vida, por lo que su fin no es otro que conocernos a nosotros mismos descubriendo lo que de divino existe en la naturaleza de cada uno (*Leg.* 1.22.58). De hecho, la filosofía tiene un carácter dual: consiste, por un lado, en un instrumento útil – la dialéctica – que al mismo tiempo es una práctica de vida. Como instrumento, la dialéctica se configura como el medio por excelencia para el análisis y estudio de los demás asuntos y, en concreto, de aquellos de los que hace uso el orador. Pero si resulta un instrumento útil en algún sentido, este es sin duda el servicio a la patria. Y si por algún motivo este servicio ya no es posible – porque un ciudadano se vea expulsado del foro o desterrado, como le sucedió al propio Cicerón – la filosofía sigue actuando como consuelo último que da razones a esa pasión por seguir sirviendo a la ciudad desde el gabinete privado.[51]

Pero además del método dialéctico, la filosofía nos ofrece un modelo de vida basado en la razón y en el equilibrio de las pasiones, pues ayuda al ser humano a determinar la vía a través de la cual rendir cuentas consigo mismo, descubriendo las cualidades que debe potenciar para extraer de sí el mayor talento, valorando *a posteriori* la experiencia en su conjunto y obteniendo de ello el mayor consuelo. La filosofía nos indica además los puntos de equilibrio entre los miembros de la comunidad política, el modo de comportarse en las distintas facetas de la vida y el reconocimiento de las propias elecciones conforme a nuestras virtudes específicas.

Es manejando este concepto dual de filosofía como Cicerón concluye que Roma ha superado a Grecia en sabiduría, pues los romanos han sabido como ningún pueblo antes que ellos ejecutar sus acciones desde su propia naturaleza y no por las letras. Si Grecia ha superado a Roma en todos los géneros literarios, se debe a que esta no ha competido por ello. Sin embargo, Roma es superior en la definición de las normas de organización de la ciudad, en la fijación de sus costumbres y en el establecimiento de los modelos dignos de imitación (*Tusc.* 1.1). Los griegos fueron más allá en la reflexión de lo que requería la utilidad para la vida, perdiéndose en un marco específicamente teórico. El pueblo griego, dice Craso, no ve qué exige cada ocasión y habla más de la cuenta, o hace ostentación de sí mismo, o no tiene en cuenta la consideración y los intereses de quienes lo rodean. De este defecto está colmado ese refinadísimo pueblo que es el griego, que pasa el tiempo discutiendo sobre asuntos muy enreve-

51 Cicerón alude a este aspecto en varias de sus obras, sobre todo en la etapa final de su vida (*vid*, a modo de ejemplo, *Ac.* 3.11), pero el tema no es únicamente ciceroniano: cf. García 2001, 32, además de otros textos, entre los cuales debe recordarse *De consolatione philosophiae*, de Boecio.

sados (*difficillimis*) o superfluos (*non necesariis*) (*de Orat.* 2.4.17-8). Sentencia que, a pesar de realizarse desde la admiración y el respeto profundos, resulta ciertamente implacable. Sin embargo, los romanos han entendido la filosofía desde la perfección en la forma de vida, la razón y la disciplina que se cultiva en la vivencia concreta. Y de ahí que Roma no solo no desprecia la filosofía, sino que muestra un gran interés por ella (*de Orat.* 2.37.154 y 2.38.160).[52]

El vínculo inseparable entre filosofía y vivencia, es decir, la filosofía como práctica de vida, implica algunos rasgos que hacen que el pensamiento romano se dote, nos dice Cicerón, de una lógica específica. En primer término, al marcar distancias entre la *theōría* y la filosofía, el Arpinate no concibe esta como un saber específico de escuela, sino que reconoce el ámbito filosófico en todo aquello que permea la actuación de las personas en tanto que ciudadanos, ya sea desde la escritura o simplemente desde la práctica de la defensa en causas judiciales. Un discurso en el Senado puede ser un ejercicio de filosofía, bien porque el orador se vale de la dialéctica para dirigir una argumentación, bien porque emplea su elocuencia para manifestar con un estilo propio las costumbres y tradiciones romanas. La filosofía se realiza en la actividad política diaria y se vive en la ciudad: si en ella se despliega esta peculiar forma de pensamiento, a ella debe servir.[53] El principal interlocutor de Craso en *De oratore*, Antonio, define al filósofo como aquel que «se afane en conocer la esencia y naturaleza de todas las cosas divinas y humanas, así como en dominar el método de vivir feliz y ponerlo en práctica».[54] Pero añade algo más: el orador no es el filósofo – este no tiene por objeto último persuadir a la asamblea, y tampoco la política –, sino «quien en las causas que comúnmente surgen en el foro es capaz de utilizar tanto palabras placenteras al oído como pensamientos adecuados a la persuasión».[55]

52 Cátulo señala el vínculo de Roma con la filosofía, *quam haec civitas aspernata numquam est*, e incluso alude a la tradición conforme a la cual Numa Pompilio fue un pitagórico (*de Orat.* 2.37.154). Asimismo, pregunta a Antonio por qué se separa de ella. Para Antonio, la filosofía no es una dedicación intensa, pero afirma haber leído a Aristóteles, que escribe sobre retórica (*de Orat.* 2.38.160). La tradición manualística en época helenística organizaba la búsqueda de los argumentos del discurso con base en sus partes; Aristóteles había propuesto un método totalmente diverso en su *Retórica* en atención a los *officia* que el orador debía cumplir con cada una de las partes del discurso: *héuresis* (inventio), *léxis* (elocutio) y *táxis* (dispositio). Antonio revela que sigue a Aristóteles y, en general, se puede afirmar que Cicerón conoce bien el texto de la *Retórica*, pues su presencia en *De oratore* es, en efecto, conspicua (Narducci 1994, 51-2).

53 Para un desarrollo completo de la filosofía antigua como forma de vida y, en concreto, para una distinción entre filosofía y discurso filosófico, cf. la ya famosa tesis de Hadot 1995.

54 *de Orat.* 1.47.212: *qui studeat omnium rerum divinarum atque humanarum vim naturam persequi*.

55 *de Orat.* 1.47.213: *omnem omnium rerum atque artium scientiam comprehendere uno oratoris officio ac nomine*.

Esta idea nos lleva al segundo aspecto de esta construcción ciceroniana: el papel que en ella adquiere la *eloquentia*. Si lo propio de la filosofía es ese desplegarse en lo político para el servicio de la ciudad, la *eloquentia* es la forma, y es tan importante como aquella. Cicerón es claro al respecto: es el ornato en el lenguaje – el modo en que se pronuncian las frases, la manera en la que se mueve el orador – lo que permite apreciar el estilo en el discurso (*de Orat.* 3.14.53).[56] El estilo es por este motivo, como cuestión que queda del lado de la forma, el hilo que enlaza al orador con el auditorio y mantiene su atención. No es posible separar contenido (*res*) y forma (*verba*), «pues» – sostiene Craso en réplica a Antonio – «al constar todo discurso de contenido y de palabras, ni las palabras pueden tener asiento si eliminas el contenido, ni el contenido brillo si apartas las palabras».[57]

La *eloquentia* se presenta como la forma de una filosofía entendida a la manera ciceroniana. Por eso, el orador debe ser tan filósofo como este ha de ser buen orador. La importancia de la *eloquentia* consiste en que, a través de ella, se consigue aunar, por un lado, una forma y, por otro, una vivencia política y al servicio de la patria.[58] Hay que insistir una vez más en este punto esencial: frente a las disquisiciones teóricas de los griegos, el romano ha de fundamentar su saber en la vivencia concreta. Y a la vez que expone sus razones en busca de persuasión, ha de potenciar su estilo propio para que esta sea lo más útil posible. La *eloquentia*, que es arte de la persuasión y del dominio, es la encargada de velar por el mantenimiento de la unidad de las diversas ramificaciones del saber, que convergen todas ellas en la figura del orador.[59] Se trata de una tarea que podría

56 Para Narducci 2009, 317, las ideas sobre el *ornatus* que presenta Craso en el Libro III (3.25.96 y ss). proceden de temas helenísticos, en particular derivados de Teofrasto.

57 *de Orat.* 3.5.19: *nam cum omnis ex re atque verbis constet oratio, neque verba sedem habere possunt, si rem subtraxeris, neque res lumen, si verba semoveris*. Se insiste en ello en *de Orat.* 3.6.24 *in fine*: «ni es posible conseguir ornato verbal alguno si previamente los pensamientos no se han parido ni conformado, ni hay pensamiento alguno que brille sin la luz de las palabras» [*neque verborum ornatum inveniri posse non partis expressisque sententiis, neque ese ullam sententiam inlustrem sine luce verborum*].

58 Existe un vínculo claro en el discurso de Craso del Libro I de *De oratore* entre oratoria y paz social y entre oratoria y libertad. Pero no solo, pues Craso insiste en el valor de la palabra como diálogo también en las relaciones privadas. La idea que subyace, de corte aristotélico, es, en último término, que existe una superioridad del ser humano con respecto al animal (Narducci 1997, 37).

59 Como ha señalado muy agudamente Narducci, el papel que ocupa la filosofía en este diálogo no será el mismo que en los diálogos filosóficos del final de la vida del Arpinate, donde sí posee una autonomía plena. En dichos tratados posteriores, se desarrollará una nueva concepción de la cultura en la que se manifiestan las lógicas de las diversas disciplinas y su voluntad de emanciparse de la política (véase el proemio del *Tus.* y el proemio del *Fin.*). Craso intercambia las palabras orador y filósofo atendiendo a una vertiente isocrática de la visión de la filosofía (Narducci 1994, 74-5). Creo que la versión de Narducci ha de ser, sin embargo, matizada. Como trato de mostrar en este trabajo, sí hay un espacio para la filosofía y para la *eloquentia*. El problema que Cicerón plantea es la impo-

decantarse, en principio, del lado de la filosofía, pero que Cicerón le reserva a aquella, precisamente por ser el rasgo específicamente romano (*de Orat.* 3.20.76).

Ahora bien, la *eloquentia* sin filosofía se convierte en un saber vacío. Es forma, y como tal, debe entenderse como el factor que modula el discurso, que lo envuelve y lo hace identificable como tal. La filosofía ofrece un contenido para dicha forma, y aunque no es el único posible, se configura en *De oratore* como el saber primordial. Incluso actúa como fuente de reflexión e instrumento para el desarrollo de un saber tan específicamente romano y de importancia fundamental para la formación del orador como es el derecho (*de Orat.* 1.5.18).[60]

La atribución a la *eloquentia* de una competencia de restablecimiento de la comunicación recíproca entre las distintas *artes*, recuperando así la unidad cultural venida a menos a causa de la especialización de los saberes y que, a su juicio, la filosofía no había conseguido aunar de manera satisfactoria, no es una idea propiamente ciceroniana. La tesis de la solidaridad de las artes, de origen platónico y fuertemente influenciada por los valores tradicionales de una sabiduría omnicomprensiva, se vio favorecida por la vertiente enciclopedística del periodo helenístico en favor de la unidad de la cultura. Además, esta idea no era ajena a los intereses de concentración de la sabiduría en manos de la aristocracia, sino más bien al contrario, en tanto que facilitaba la conservación de su poder.[61] Todo ello se sugiere de una u otra manera en la exposición que realizan Craso y Antonio en *De oratore*, pero sería demasiado reduccionista limitar la lectura de dicha obra a este marco ideológico. El pensamiento de Cicerón mantiene en este punto una originalidad específica: la de ofrecer armas a esta *eloquentia philosophica* para adaptar la filosofía griega a un contexto romano y, en consecuencia, para vincular el pasado griego con un presente cuyos valores, en vista de la degradada situación política de la república romana a mediados del s. I a.C., necesitan ser repensados.

sibilidad de que ambos saberes se den en plenitud por separado, y el Arpinate trata de mostrar al lector los riesgos de esta escisión: la filosofía sin *eloquentia* es pura *theōría*, y, en consecuencia, inútil; la *eloquentia* sin filosofía, es un discurso degradado y vacío.

60 Cicerón destaca la importancia del conocimiento del derecho como actividad específicamente romana. Para ser orador, se requiere «dominar, además, todo el pasado y el arsenal de sus ejemplos y no descuidar el conocimiento de las leyes y del derecho» [*tenenda praetera est omnis antiquitas exemplorumque uis, neque legum ac iuris ciuilis scientia neglegenda est*]. Ahora bien, la *eloquentia*, como otras artes – afirma el Arpimnate – ha recurrido tradicionalmente a la filosofía con el fin de aglutinar y constreñir mediante un método (la dialéctica) la realidad disuelta y separada. «Por lo tanto, sea esta la definición de derecho civil: la preservación en los asuntos y causas que afectan a los ciudadanos de un trato igual basado en las leyes y en las costumbres» [*legitimae atque usitatae in rebus causisque ciuium aequabilitatis conseruatio*] (*de Orat.* 1.42.188).

61 Cf. Narducci 1994, 73; también cf. Hadot 2005, 47.

En Roma, filosofía y *eloquentia* ocupan idéntico espacio (*gyros*) (*de Orat.* 3.19.71), precisamente porque contenido (*res*) y forma (*verba*) deben ir siempre unidos. Extraer una de ellas de ese territorio que habitan en conjunción significaría reducir ambos aspectos al ámbito del *otium*: hacer de ellos puros ejercicios escolares. Por ello, la filosofía griega es inferior a la romana, pues los griegos no han sido capaces de vislumbrar la indivisibilidad de dicho espacio por el bien de la ciudad y han perdido el tiempo en disquisiciones acerca de conceptos sin relevancia política práctica y cuya indagación solo se explica desde la aludida perspectiva de un exceso de ocio. He aquí la superioridad de Roma, que acogió desde el principio al orador, quien alcanzó con el estudio y el paso del tiempo una elegancia insuperable.[62] Filosofía y retórica aluden, pues, a la diferencia esencial entre contenido y forma, lo que impide en última instancia una clara delimitación entre ambos aspectos si no es dentro de un mismo ámbito.[63] Queda pues clarificada la importancia singular de la forma en este específico saber que es la *eloquentia philosophica*, considerada por Cicerón como el núcleo diferencial entre los espacios filosóficos griego y romano. Una forma ocupada por la *eloquentia*, por el arte de decir, siempre con una finalidad pragmática. Y es que la filosofía que se practica en la soledad de la escritura o en el jardín privado no es la filosofía que interesa a Roma.

Ahora bien, si decir que un orador es completo (*perfectus*) supone atribuirle también la sabiduría completa sobre las cosas ¿cómo se concreta la propuesta ciceroniana en términos epistemológicos? Dicho en otras palabras: ¿en qué términos se puede mantener que los frutos de esta *eloquentia philosophica* pueden evaluarse desde el punto de vista de su aproximación a la verdad? De la lectura de las obras de Cicerón se desprende una preocupación intensa por esta cuestión, aunque en ninguna de ellas se plantea de forma directa. De ahí que mi propuesta para introducirnos en ella y analizarla con mayor precisión requiera concretar, en primer término, cuáles son los caracteres específicos del discurso que se basa en un modelo de *eloquentia philosophica* tal y como aquí ha quedado expuesto a grandes rasgos. Solo entonces podremos ensayar una aproximación a la misma, la cual, sin embargo, no podrá resolverse sin concretar otra propuesta ciceroniana que se halla íntimamente relacionada. Dicha

62 Véase también Cic. *Tusc.* 1.3.5. Como podrá verse *infra*, Cicerón va a construir en el *Brutus* un auténtico canon de la retórica que desvela una tradición romana.

63 Cic. *de Orat.* 3.35.142: *nunc sive qui volet, eum philosophum, qui copiam nobis rerum orationisque tradat, per me appellet oratorem licet; sive hunc oratorem, quem ego dico sapientiam iunctam habere eloquentiae, philosophum appellare malet, non impediam; dum modo hoc constet, neque infantiam eius, qui rem norit, sed eam explicare dicendo non queat, neque inscientiam illius, cui res non suppetat, verba non desint, esse laudandam.*

propuesta no es otra que la del modelo de orador perfecto, así como sus implicaciones, no solo en el ámbito de la oratoria, sino en otras facetas de la vida, fundamentalmente la ética y la política, y el papel que en él juega la *imitatio*.

2.2 Palabra y experiencia en la *eloquentia philosophica* ciceroniana

2.2.1 La representación triángulo-circular del discurso

Hasta aquí ha quedado expuesta la manera en la que Cicerón, mediante el postulado de un vínculo inseparable entre *eloquentia* y filosofía, acude a ciertos modelos griegos con objeto de anclar una oratoria *romana* cuya nota fundamental sería la inseparabilidad de la forma (*verba*) y el contenido (*res*). Asimismo, se ha tratado de definir qué entiende Cicerón por *eloquentia* y qué por filosofía, así como el papel que han de jugar en la construcción del discurso. Observemos ahora el problema desde otro punto de vista: el del estatuto de esos dos elementos, *verba* y *res*, en todo discurso, los cuales asumen el papel que en la propuesta de oratoria ciceroniana juegan a su vez la *eloquentia* y la filosofía. Tomar el problema desde esta perspectiva supone considerar con mayor detalle los elementos que integran el discurso del orador, lo que facilitará aún más la comprensión de la propuesta de *eloquentia philosophica* y su alcance en términos epistemológicos. Veámoslo.

En *De oratore*, Craso protesta cuando Antonio afirma que se referirá a aquello de lo que trata el discurso, esto es, el contenido de lo que se dice, dejándole a él la explicación de *cómo* ha de adornarse lo dicho. La queja de Craso se debe a lo forzado de tal escisión, ya que no puede haber discurso coherente sin palabras, ni estas tendrían sentido si se elimina el contenido (*de Orat.* 3.5.19). Craso tiene razón: dicha escisión resulta, en efecto, sumamente ineficaz, pues el objetivo de todo discurso, que no es otro que la persuasión, requiere ubicar en cada momento cada palabra en su justo lugar. Pronunciar un discurso no es – asegura Cicerón en otro lugar – más «que dar brillantez a todos o, al menos, a la mayoría de los pensamientos con alguna figura».[64] Sin la forma estimulada por las palabras, el discurso es inoperante, esto es, no existe.

La concreta ubicación de las palabras, la sonoridad, su modulación en las distintas partes de la frase, todos ellos son elementos que ad-

64 Cic. *Orat.* 39.136: *aut omnes aut certe plerasque aliqua specie illuminare sententias*. Utilizo la traducción de Eustaquio Sánchez Salor.

quieren una importancia a igual nivel que el pensamiento que se expresa con ellos. El Arpinate dedica bastantes líneas a esta cuestión. Cierto es que, en ocasiones, tal insistencia puede resultar extraña al lector, incluso tediosa, pues parecería que tiene un objeto puramente didáctico y dirigido fundamentalmente a los alumnos de retórica; sin embargo, no es así. Si la cuestión requiere tal grado de detalle es porque converge con el núcleo de la propuesta ciceroniana. Situando en el centro los aspectos formales del discurso, Cicerón trata de demostrar que ha sido un romano y no un griego el que ha comprendido en su verdadera profundidad su valor para dotar a la oratoria de los caracteres de una sabiduría total que sustituya a la filosofía entendida en sentido tradicional (griego).

El interés primordial en las palabras viene dado, a juicio de Cicerón, por la necesidad de expresar los sentimientos que acompañan a los pensamientos, los cuales concluyen generando un todo que otorga sentido al conjunto.[65] Por eso la naturaleza ha otorgado al hombre la capacidad para modular los sonidos en diversas escalas: «la propia naturaleza, dando al lenguaje de los hombres una especie de modulación, puso en todas las palabras una sílaba aguda, solo una y no más allá de la tercera sílaba a partir de la última; razón de más para seguir conscientemente lo que nos indica la naturaleza en orden a conseguir el placer de los oídos».[66] *Lógos*, *phýsis* y *páthos* confluyen así en el espacio del discurso tal y como lo concibe nuestro autor, razón por la cual es este el instrumento adecuado para la verdadera persuasión, que no se presenta en forma de ese discurso vacío de contenidos que promueven los sofistas, sino la del orador curtido en el foro y versado en las leyes y tradiciones romanas.

Uno de los elementos de la forma que Cicerón analiza con mayor precisión es el ritmo (*numerus*, *modus*).[67] El Arpinate echa de menos su tratamiento en profundidad en la retórica y en la filosofía griegas, pero esta ausencia no le resulta del todo extraña a la vista de los caminos que, como ya se ha indicado, había tomado la filosofía después de Sócrates. En efecto, solo Aristóteles había aludido a la necesidad de una prosa rítmica en la oratoria, y lo había hecho manifestando la conveniencia de que el periodo en los discursos mantuviera un cier-

65 Sobre el *páthos* como método de persuasión, véase *de Orat.* 2.42.178 y ss. En *Orator* se trata también esta cuestión; véase, v.g. *Orat.* 37.130-1, acerca de la compasión (*de miserationibus*) como método de persuasión.

66 *Orat.* 17.55-18.58: *ipsa enim natura, quasi modularetur hominum orationem, in omni verbo posuit acutam vocem nec una plus nec a postrema syllaba citra tertiam; quo magis naturam ducem ad aurium voluptatem sequatur industria.*

67 Cicerón traduce la palabra griega *rhythmós* por dos palabras latinas, *numerus* y *modus*, que utiliza de manera indistinta atendiendo a criterios de sonoridad o posición en la frase (Cf. Wilkins [1892] 1965, 504).

to ritmo.[68] Asimismo, analizó la pertinencia de los ritmos de la poesía en la prosa y concluyó que el ritmo era lo que en último término definía la forma del discurso y le otorgaba su justa medida, al actuar como cuantificador del lenguaje.[69] Cicerón recoge estas ideas en el minucioso análisis que realiza sobre el ritmo, fundamentalmente en *Orator*, obra en la que se reconoce a sí mismo como el autor que ha tratado de un modo más prolijo esta cuestión.[70] Ahora bien, pese a las referencias aristotélicas que incorpora este tratado y cuya deuda reconoce, el ritmo es para el Arpinate una característica específicamente romana. Los griegos no percibieron su facultad habilitadora para desplegar el espacio artístico del discurso; conocieron el ritmo en la oratoria, pero no porque fueran conscientes de su uso.[71]

Subrayar la importancia de este singular elemento en el discurso es propia de la oratoria romana, dadas las especificidades que Cicerón ha señalado, y despliega todos sus efectos, como tendremos ocasión de señalar posteriormente, en la medida en que confiere un límite a las posibilidades del orador.[72] Conocer los confines del discurso nos hace conscientes de que todo el entramado de elementos que lo integran encaja a la perfección, sin que se pueda decir que quepa quitar o poner uno de ellos o situarlo en un lugar distinto. El límite del discurso es, por tanto, una cuestión de forma; si la forma es adecuada, el contenido acentúa su verosimilitud.[73]

---

68 Cf. Iso 1992.

69 Aristóteles dedica el capítulo 8 del Libro II de la *Retórica* al *rhythmós*: «Aquello que determina a todas las cosas es el número. Y el número propio de la forma de expresión es el ritmo, del que también los metros son divisiones. Por eso el discurso debe tener ritmo, aunque no tenga metro, pues entonces sería un poema. Tal ritmo no debe ser, con todo, exacto; y ello se conseguirá si solo lo es hasta cierto punto» [περαίνεται δὲ ἀριθμῷ πάντα· ὁ δὲ τοῦ σχήματος τῆς λέξεως ἀριθμὸς ῥυθμός ἐστιν, οὗ καὶ τὰ μέτρα τμήματα. διὸ ῥυθμὸν δεῖ ἔχειν τὸν λόγον, μέτρον δὲ μή· ποίημα γὰρ ἔσται. ῥυθμὸν δὲ μὴ ἀκριβῶς· τοῦτο δὲ ἔσται ἐὰν μέχρι του ᾖ] (*Rh.* 1408b28 y ss.).

70 También hay un tratamiento sistemático del tema en *de Orat.* 3.11.43-14.51 y 3.43.173-51.198. Para una lectura retórico-filosófica de las figuras de *Orator*, véase Lévy 2012a.

71 Cic. *Orat.* 65.219: *ordo enim verborum efficit numerum sine ulla aperta oratoris industria; itaque si quae veteres illi, Herodotum dico et Tucidydem totamque eam aetatem, apte numeroseque dixerunt, ea sic non numero quaestio, sed verborum collocatione ceciderunt.*

72 El análisis ciceroniano del ritmo en la prosa oratoria incluye un estudio pormenorizado de la necesidad de ritmo en los periodos: «El ritmo se debe utilizar en todo el círculo de la frase, al que los griegos llaman periodo y nosotros unas veces *ambitus*, otras *circuitus*, otras *comprehensio* o *continuatio* o *circumscriptio*, o solo al principio, o solo al final, o en ambos sitios» (*Orat.* 61.204). En cierto sentido, se puede afirmar que ritmo y periodo son dos caras de una misma moneda: el periodo es el espacio en el que el ritmo se desenvuelve; a su vez, el ritmo es lo que permite que el periodo se manifieste.

73 A este respecto, conviene recordar la importancia que concede John Dewey al ritmo en *El arte como experiencia* (Dewey [1934] 2008, 166), donde Cicerón parece estar presente o, al menos, ser un claro precursor. Así se observa cuando el filósofo estadounidense afirma que «hay ritmo en la naturaleza antes de que exista la poesía, la

Para Cicerón, el orador vincula en el discurso tres elementos: i) la fuente – la experiencia (*usus*), esto es, su vivencia concreta como orador – que brota de la naturaleza propia que le empuja hacia un estilo singular y distintivo; ii) su pensamiento, que constituye el contenido del discurso (*res*) y iii) la palabra (*verbum*), la voz, que le da brillo y forma, perfila sus límites y hace de él un orador completo. Ya he señalado la importancia de este último aspecto en la constitución del discurso y cómo la *eloquentia* recoge los elementos que la dotan de su especificidad. En cuanto al contenido, dependerá del contexto en que el discurso se desarrolle, su temática y su auditorio, no pudiendo ser igual en el Senado, en un escrito sobre filosofía o en el foro. A este respecto, hay que señalar que, aunque dedica el discurso de Antonio al contenido del discurso, Cicerón no expone contenidos concretos, sino una enumeración de aquellos que resultan más importantes para el orador, así como su disposición ante los mismos y la forma de adquirirlos. Sobre esta cuestión volveré más adelante.

¿Qué entiende Cicerón por experiencia (*usus*) y qué papel le atribuye en la configuración del discurso del orador? La experiencia es indispensable en el ámbito de la *inventio*, pues esta consiste en «la búsqueda de argumentos verdaderos o verosímiles que hagan creíble nuestra causa».[74] La vivencia concreta juega aquí un importante papel, pues es sobre los hechos, los actos o las palabras sobre los que se inicia siempre una causa.[75] El conflicto que lleva al orador a intervenir nunca es abstracto, por lo que su labor remitirá en último término a la experiencia.[76] Lo dicho hasta aquí parece invocar un modelo de oratoria que se ocupa fundamentalmente de causas judiciales, pero Cicerón aclara que su tarea sirve a los intereses de la ciudad y, en consecuencia, ha de nutrirse fundamentalmente de la experiencia política.[77]

pintura, la arquitectura y la música. Si no fuera así, *el ritmo como propiedad esencial de la forma*, se superpondría meramente al material y no sería una operación mediante la cual el material realiza su propia culminación en la experiencia» (cursiva añadida).

74 Cic. *Inv.* 1.7.9: *inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similium, quae causam probabilem reddant*. Utilizo la traducción de Núñez. Sobre esta cuestión, cf. Leeman 1963, 119.

75 Es de sobra conocido el tratamiento que Cicerón otorga a este tema en *De inventione rhetorica*: lo que el Arpinate denomina estado de la causa, esto es, la cuestión que da origen al conflicto al rechazar por una de las partes la acusación de la otra, puede referirse a un hecho (estado de la causa conjetural), a una palabra (estado de la causa definitivo), a un acto (estado de la causa calificativo), o a la atribución de la competencia a una u otra instancia (estado de la causa competencial) (*Inv.* 1.8.10).

76 Cicerón rechaza, como ya se ha visto, la escisión entre retórica y filosofía, ya que ello supone, como ha puesto de manifiesto Michel 1982, 109, la separación entre la sabiduría y la vida. Manteniendo este matrimonio indisociable se consigue «maintenir ensemble la théorie et la pratique.

77 En este caso, no estamos ante una idea sobrevenida en el pensamiento del Arpinate. Aunque este modelo de *eloquentia* se desarrolla plenamente en *De oratore*, lo encon-

Esquema triángulo-circular del discurso

Experiencia (Fuente, *usus*)

Discurso del orador

Materia (Contenido, *res*)

Forma (Palabra, *verbum*)

Figura 1 Esquema triángulo-circular del discurso

De ahí que el esquema triangular formado por *usus*, *res* y *verba* se complete, si se me permite decirlo gráficamente, de manera circular, pues si de la experiencia surge y se configura el tono y contenido del discurso, es a la experiencia política concreta a la que se dirige: la actividad del orador en el foro es una parte más del *cursus honorum* romano; consiste, en concreto, en una propedéutica para la acción política al servicio de la *Urbs*. La defensa y la acusación en las controversias son la antesala de la gestión de la controversia política. Tal había sido la trayectoria de los grandes oradores romanos en la que Cicerón quiere ser un eslabón más. En *De oratore*, la obra donde esta «triangularidad circular» se describe de manera más acabada, hallamos una personificación del contenido-pensamiento (representado principalmente por el discurso de Antonio) y de la palabra-forma (ejemplificada por Craso). Aunque cada *personaje* centra

tramos ya al comienzo del *De inventione rhetorica*, cuando afirma que «quien se arma con elocuencia no para luchar contra los intereses de su patria, sino para defenderlos, este, en mi opinión, será un hombre muy útil tanto para los propios intereses como para los intereses públicos y un leal ciudadano» [*qui vero ita sese armat eloquentia, ut non oppugnare commoda patriae, sed pro his propugnare possit, is mihi vir et suis et publicis rationibus utilissimus atque amicissimus civis fore videtur*] (*Inv.* 1.1.1).

su discurso en un elemento concreto, no cabe una nítida distinción entre ambos, que el propio Cicerón reconoce ciertamente forzada. Con todo, la distinción le resulta útil para conceder una especial centralidad a la forma – que es, en definitiva, la expresión máxima de la peculiaridad romana – frente al contenido, donde Grecia ha destacado sin discusión.

Recordemos que la estructura de la obra, dominada por los discursos de Antonio y Craso, no constituye un diálogo platónico al uso en el que la mayéutica socrática desemboca en el descubrimiento de la virtud, sino más bien en la exposición argumental de varios términos que convergen en un espacio regido por la *eloquentia*. A Cicerón no le interesa tanto convencer de la mejor opción de entre las dos que se presentan como desvelar que la *eloquentia* propicia precisamente el encuentro, en el seno de la filosofía, entre el contenido y la palabra-forma. Y pienso que no es el motivo de esto la certeza de que la verdad podría en última instancia ocultarse ante el auditorio revistiendo a la falsedad con el ornato suficiente para presentarla como verosímil – lo cual, sin duda, no era nuevo en Roma-, sino precisamente la convicción de que el pensamiento romano no es posible sin el cuestionamiento del *cómo* es expuesto. De ahí que sea Craso quien abra y cierre la obra, generando en el lector una sensación de espacio cerrado, completo. Un espacio que no deja de ser experiencial, dado que Cicerón eleva a concepto la vivencia propia de cada uno de los personajes, pues es ella la que ha generado sus respectivos estilos. Exponiendo la temática de la obra a través de los discursos de actores conocidos por el lector culto romano de su tiempo, Cicerón canaliza lo dicho por ellos hacia ciertos valores compartidos, lo que sin duda originaba significados que a nosotros, lectores del s. XXI, nos resultan ya imposibles de apreciar.

Observando la obra desde la distancia inevitable de los siglos transcurridos, se pueden, sin embargo, precisar algunos aspectos. En primer término, como ya se ha indicado, son múltiples las alusiones a la necesidad de apartarse de la estructura de los manuales al uso de los rétores griegos, políticamente inexperimentados, quienes se atreven a escribir sobre cómo ha de pronunciarse un discurso para la defensa de las causas o para persuadir al foro.[78] Se puede afirmar, por tanto, que el *De oratore* ciceroniano, más que un manual de retórica, pretende ser una compilación de experiencias prácticas de dos oradores que han alcanzado la perfección en sus «estilos propios». Estilos que son fruto de la convergencia de un proceso de formación, de una naturaleza adecuada y predispuesta a la oratoria y, por último, de una experiencia política personal. Es precisamen-

78 La tesis de Cicerón se dirige también – conviene insistir en ello una vez más – contra aquellos que, como los sofistas o algunos oradores de su tiempo, opinan que puede darse una retórica sin soporte filosófico.

te esta experiencia de los protagonistas del diálogo la que configura el espacio discursivo, y no las conclusiones meramente teóricas de los rétores. Frente a los conceptos puramente abstractos y escolares, la observación de la experiencia de los grandes oradores del pasado nos ofrece *exempla* útiles y, por ello, dignos de ser imitados por los oradores del futuro.

Lo propio del pensamiento romano es para Cicerón la conjunción «triángulo-circular» de estos ámbitos. Solo desde un punto de vista analítico es posible distinguir cada una de las partes, que se encuentran enlazadas en el contexto del discurso. Por ello, aun considerando que Platón sea uno de los oradores más notables de Grecia, el Arpinate deja claro que su discurso carece del nervio propio del foro pues se dirige a personas cultas que no buscan persuasión, sino instrucción. Platón no se vio en la necesidad de buscar más elegancia que la necesaria para ser escuchado (*Orat.* 19.63). Cicerón insiste en que el error clave de la filosofía – y recordemos de nuevo que se entiende por filosofía la forma que adopta el pensamiento griego, dado que, como ya se ha dicho, el romano es una conjunción de elementos que no se registran en el principal producto cultural griego – consiste en un olvido de la forma y una quiebra del vínculo entre el pensamiento y la experiencia política. Así:

> el estilo filosófico es, en efecto, suave y sombrío, sin frases ni palabras dirigidas al pueblo, sin la atadura del ritmo, sino totalmente libre, en él no hay ira, ni envidia, ni violencia, ni patetismo, ni enrevesamiento; es, en cierto modo, una doncella casta, reservada y sin tacha. Por ello, lo suyo se llama más bien plática que discurso. Y es que, aunque toda acción de hablar es discurso, es sin embargo la acción de hablar del orador la que recibe propiamente el nombre de discurso.
>
> *Mollis est enim oratio philosophorm et umbratilis, nec sententiis nec verbis instructa popularibus, nec vincta numeris, sed soluta liberius; nihil iratum habet, nihil invidum, nihil atrox, nihil miserabile, nihil astutum, casta verecunda, virgo incorrupta quodam modo. Itaque sermo potius quam oratio dicitur. Quamquam enim omnis locutio oratio est, tamen unius orationis locutio hoc proprio signata nomine est.* (*Orat.* 19.62-63)[79]

79 Cicerón distingue el discurso de la simple conversación. En el primero se funden los elementos de la triangularidad produciendo un resultado que engloba claridad, utilidad y belleza. La plática no deja de ser un conjunto de manifestaciones dispersas sobre cuestiones más o menos trascedentales provenientes de personas alejadas de los problemas reales que deben ocupar el pensamiento.

Solo cuando la filosofía se proyecta en la *eloquentia* y el discurso adquiere así un contenido superior – lo que, unido a las palabras, permite una expresión práctica agradable y útil, en tanto que persuade, inquieta y anima a la acción – podemos hablar de filosofía y, más específicamente, de filosofía romana.[80] Esta es la *verdadera* filosofía y posee un origen griego, pues se remonta a aquellos primeros sabios que vinculaban el discurso con el gobierno de sus respectivas ciudades. La filosofía romana es herencia de esa tradición filosófica primigenia.

El vínculo inseparable entre *eloquentia* y filosofía – o entre *res*, *verba* y *usus* – plantea dos conjuntos de problemas que Cicerón no elude. El primero, solo perfilado en *De oratore* y desarrollado con mayor precisión en *Academica*, es el de la relación entre *eloquentia philosophica* y verdad, que respondería a la pregunta ¿cómo contribuye la *eloquentia* a la investigación sobre la verdad? Si la conjunción triangulo-circular que ha quedado expuesta es el elemento sustancial del modo romano de entender la filosofía, ello significa que Cicerón no abandona el objetivo propio tradicional de la filosofía griega, que es precisamente este: conocer la verdad. ¿Cómo contribuye este tipo de discurso a dicho objetivo?

El segundo grupo de problemas que plantea este proyecto se puede resumir en las siguientes preguntas, que tienen mucho que ver con el proceso de formación del orador romano concebido como aquel que se ejercita en la *eloquentia philosophica*. Líneas atrás se ha adelantado que para el Arpinate la experiencia ofrece *exempla* dignos de ser imitados por los oradores que pretenden la excelencia. Pero ¿cómo alcanzar la perfección de esta conjunción triangulo-circular que permite hacer del discurso algo agradable y útil? O lo que es lo mismo, ¿cuáles son los caracteres que ha de cultivar aquel que pretenda convertirse en el orador perfecto? De nuevo, no deja de haber en esta pretensión algo paradójico, pues a primera vista la búsqueda de este orador cabal parecería comprometer la tesis triángulo-circular de Cicerón. ¿Cómo podemos imaginar un modelo si esta *eloquentia philosophica* se hace desde la experiencia personal concreta? Y más aún: ¿hasta qué punto es posible modelizar la realidad vivida?

Para responder a este segundo grupo de preguntas, que se introducen de lleno en el objetivo fundamental de este trabajo, será necesario analizar qué entiende Cicerón por estilo y cómo afronta el debate, de fuerte raigambre en la Antigüedad, entre los tipos de estilo y su relación con la formación de los jóvenes oradores. De todas

80 Esta misma idea en el *Brutus*: «Pues hay tres cosas, como de veras yo siento, que deben efectuarse mediante el decir: que sea enseñado aquel ante quien se dice, que sea deleitado, que sea movido con más vehemencia» [*tria sunt enim, ut quidem ego sentido, quae sint efficienda dicendo: ut doceatur is apud quem dicetur, ut delectetur, ut moveatur vehementius*] (*Brut.* 49.185). Tomo como referencia la traducción de B. Reyes Coria.

estas cuestiones me ocuparé más adelante. Sobre las posibilidades efectivas que un discurso realizado desde la *eloquentia philosophica* tiene de aproximarse a la verdad convendrá tratar a continuación.

2.2.2 La *eloquentia philosophica* y su aproximación a la verdad: el problema de la verosimilitud y la probabilidad

De acuerdo con Platón, la filosofía utiliza la dialéctica para escalar con esfuerzo hasta llegar a la verdad, perceptible solo racionalmente. La filosofía sería ese camino que se recorre hasta la cumbre del saber; no el saber mismo, sino el camino. Con base en esta doctrina, al igual que antes había hecho su maestro, Platón combatió incesantemente a aquellos que, tratando de sortear el esfuerzo que la dialéctica conlleva, disfrazaban los enunciados propios de la *dóxa* con el falso vestido de las verdades de razón. Entre los que así actuaban, los sofistas parecían ser para ambos los farsantes más célebres. De ahí que muchos de los combates dialécticos de los *Diálogos* se efectúen contra ellos.

Los filósofos del periodo helenístico hicieron del problema del criterio de verdad un asunto central en sus debates entre escuelas, lo cual llevó a grandes animadversiones, pero también a importantes encuentros, sobre todo entre el estoicismo y la Academia. El propio Cicerón describe con agilidad y precisión en *Academica* los argumentos que propician los desencuentros, así como los problemas que plantean las convergencias.

Así, la disputa entre Platón y los sofistas fue progresivamente matizándose con la introducción de algunas distinciones que, como he explicado páginas atrás, trataban de salvar aquellos aspectos de la retórica que resultaban, más que útiles, imprescindibles para la convivencia. Lo curioso es que tales distinciones no se apreciaron como novedades, sino que surgieron como consecuencia de la relectura de algunos diálogos del maestro, entre los que destaca el *Gorgias*.[81] Por supuesto, Cicerón no fue ajeno a esta nueva recepción que tiene

81 La lectura del *Gorgias* se extendió más allá del siglo II a.C. y fue una obra de referencia para retomar el debate de la filosofía contra la retórica. Así, Tarrant 2000, 133-4 denomina a algunos miembros de la Segunda Sofística que han sido formados tanto en las doctrinas del como en las propiamente retóricas como «chameleons who are *both* Platonists *and* orators». En las obras de estos autores se observa un cambio sustancial que comienza a operarse en la *recentior Academia*: la retórica ya no ocupa el rol de mera técnica para la adulación del auditorio contrapuesta la filosofía, sino que se funde con ella y encuentra ahora su rival en el leguleyo, que pasa a convertirse en un imitador del orador de escaso nivel. Resulta interesante comprobar cómo el cambio en el adversario no opera a su vez un cambio en la perspectiva con la que se analiza el problema, que sigue siendo, por obra de la formación platónica de los oradores, tanto los de esta época como los de la Segunda Sofística, un problema de competición por dilucidar quién se acerca más al modelo (la idea) de orador y, en consecuencia, como ocu-

lugar en la Academia.[82] Para él, la oratoria puede perseguir dos objetivos distintos: persuadir o informar. El primero es el más propio de los sofistas; el segundo, en cambio, lo es de los (filósofos) platónicos, pues en este tipo de oratoria, fuertemente vinculada a la dialéctica, tiene cabida la búsqueda de la verdad por medio de la demostración.[83] Pues bien, bajo este punto de vista puede sostenerse sin miedo a errar que Cicerón es un platónico. Los términos por él empleados al referirse a esta disputa (*docere*, *probare*) así lo acreditan (*Orat.* 30.107-31.109). Pero su platonismo no se inspira solo en la obra del filósofo ateniense, sino en la recepción de los textos del maestro propiciada por el debate con las escuelas helenísticas al que estoy haciendo referencia.[84]

Este aspecto adquiere una importancia fundamental, ya que dicha recepción del pensamiento platónico daba entrada a la filosofía de Aristóteles, quien, además de una dialéctica de la verdad, había concebido la retórica para trazar una dialéctica de lo probable. Y es precisamente esta dialéctica de lo probable la que atrae al ámbito de la persuasión el campo hasta entonces reservado a la verdad por medio del concepto de lo verosímil y el manejo sensato de los pros y los contras (lo que los latinos llamaban argumentación *in utramque partem*).[85]

Esta operación debe encuadrarse en un diálogo con los estoicos a propósito de la definición del orador y, en concreto, sobre si este posee o no la función de persuadir. La tradición de los sofistas y algunos aristotélicos así lo defendía; los estoicos – fundamentalmente Crisipo y Cleantes, a quienes Cicerón combate – definen por el contrario la elocuencia mediante el criterio de su coherencia interna: la función del orador no sería persuadir, sino hablar bien mediante un discurso ordenado y atento a las reglas de la lógica. Pero a juicio de Cicerón,[86] hablar bien se encuentra indisolublemente unido a la eficacia externa del discurso. Por tanto, la clave consistiría para nuestro autor en combinar información con persuasión o, dicho de otra forma, platonismo con estoicismo de una parte, y por otra, la *práxis*,

rre en el *Gorgias*, por dilucidar qué modelo de orador conoce mejor el concepto de justicia o, lo que es lo mismo, resulta más beneficioso para la comunidad.

82 Cicerón afirma que el *Gorgias* se leía en la Academia de Carnéades, esto es, ya durante el siglo II a.C., lectura que se hacía con el *Fedro* (*de Orat.* 1.11.47); y hay un uso evidente de este texto (*Gorgias*) en *Tusc*. 5.12.34.

83 En la explicación sobre la dialéctica de la verdad y de la persuasión, sigo fundamentalmente a Michel 1982.

84 Para un recorrido sobre el platonismo de Cicerón, con un análisis de sus adhesiones a la Academia Nueva, a la antigua y a las posturas dogmáticas, cf. Glucker 1988.

85 Propia de los diálogos ciceronianos. Sobre la denominación, véase Cic. *Fat.* 1.1.: *in utramque partem perpetua* […] *oratio*.

86 Véase entre otros *de Orat.* 1.49.213; 1.61.260; 2.27.115.

que los sofistas habían situado por encima de todo lo demás y que Aristóteles había revalorizado en algunos capítulos de la *Retórica*.[87]

De nuevo, Cicerón computa esta idea al haber de la *recentior Academia*: Carnéades se había preocupado mucho por lo *pithanón*, esto es, lo persuasivo a través de lo cual uno alcanza, más allá de lo verosímil, lo probable que trae consigo el general asentimiento. De esta manera, el Arpinate encuentra una aproximación entre el discurso de la Academia de Arcesilao y Carnéades y su visión de la *eloquentia*, en la que descubre, si no la filosofía más verdadera, aquella que resulta más apropiada con el papel que ha de tener el orador en Roma (*de Orat.* 3.17.64).[88]

Cicerón traduce *pithanón* por *probabile*, palabra que usa también para designar *eýlogon*, que los estoicos habían utilizado para expresar lo razonable como criterio para la elección. Aplicado a la acción correcta, *eýlogon* designa cierta racionalidad en función de la incertidumbre que caracteriza a la elección de las preferencias (véase S.E., *M.* 7.158). En realidad, para un estoico, el *eýlogon* es la razón práctica considerada no desde el punto de vista de su capacidad para alcanzar la perfección moral, sino en su confrontación con las incertidumbres nacidas de la ignorancia de la trama del destino. Fue Séneca quien, en *De beneficiis*, expresó con mayor claridad la conducta que se realiza conforme al *eýlogon*.[89]

Arcesilao, en contra de los estoicos, distinguió la práctica de la teoría e hizo del *eýlogon* el criterio de acción y no el del conocimiento, de manera que tomó un concepto estoico y lo transformó al servicio de sus intereses filosóficos. A este respecto, es muy significativo que haya definido la acción correcta como aquella que, una vez realizada, puede justificarse de manera razonable, ya que esta era la acepción

87 Cicerón es claro: Catón el joven pudo aprender muchas cosas serias y útiles de los estoicos, «pero el decir lo aprendió de los maestros del decir, y se ejercitó según costumbre de estos. Y si todo debiera buscarse de los filósofos, la oración se moldearía más convenientemente con las enseñanzas de los peripatéticos» [*sed dicere didicit a dicendi magistris aorumque more se exercuit. Quod si omnia a philosophis essent petenda, Peripateticorum institutis commodius fingeretur oratio*] (*Brut.* 31.119).

88 En concreto, en estos pasajes, Cicerón está buscando ya, a la altura del 55 a.C., a ese varón «que pretendemos que tome la iniciativa en dar consejo público y que sea guía en el gobierno de la ciudad, por su opinión y su elocuencia» [*ab eo viro, quem quaerimus et quem auctorem publici consili et regendae civitatis ducem et sententiae*] (*de Orat.* 3.17.63). Volveré sobre esta cuestión en los capítulos 3 y 4, al analizar las consecuencias políticas de la *imitatio* ciceroniana.

89 Sen. *Ben.* 4.33.2-3: *huic respondebimus numquam expectare nos certissimam rerum comprehensionem, quoniam in arduo est veri exploratio, sed ea ire, qua ducit veri similitudo. Omne hac via procedit officium. Sic serimus, sic navigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus; cum omnium horum incertus sit eventus, ad ea accedimus, de quibus bene sperandum esse credidimus. Quis enim pollicetur serenti proventum, naviganti portum, militanti victoriam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos? Sequimur, qua ratio, non qua veritas traxit.*

que los estoicos habían dado al *kathēkon*, que Cicerón traduce al latín por *officium*.[90] Al transformar la acción correcta por la conveniente, el académico expresó en un lenguaje estoico la idea, ampliamente desarrollada en la Academia a partir de él, de que «lo razonable» es la forma más elevada de sabiduría, no porque exprese la perfección, sino porque es la marca de una razón consciente de sus límites.

Un estudio detallado de las cuestiones gnoseológicas tratadas en la Academia que incluyese el análisis de los términos utilizados revelaría, según Lévy, cómo la traducción ciceroniana ya es en sí una interpretación de esta filosofía.[91] Si para Carnéades el *pithanón* da la impresión de la verdad, para el Arpinate lo *probabile* cumple la misma función desde un punto de vista epistemológico. Hay en esta traducción un cambio de perspectiva que puede parecer insignificante en la medida en que el propio Carnéades no negó la existencia de representaciones verdaderas, pero que resulta significativo si se trata de interpretar los objetivos teoréticos de Cicerón. De hecho, aunque el escolarca no tuvo en cuenta solo un sentido de la verdad – cuyo fundamento, por otra parte, no especificó – y enfatizó las posibilidades de hallar el error en su búsqueda, el lenguaje ciceroniano está situado en el registro platónico de la verdad y de su imagen, y expresa, incluso dentro de la filosofía de la duda, la realidad de la verdad.[92]

Teniendo en cuenta además que el orador romano asocia *veri simile* con *probabile*, esta última palabra apuntaría a una confianza en la realidad de la verdad que uno buscaría en vano en *eýlogon* o en *pithanón*. A pesar de estar traduciendo el pensamiento de Arcesilao y Carnéades, atribuyó a este último, por la simple elección de los tér-

90 Para Moreschini, que el término *probabile*, tal y como lo usa Cicerón, se correspondería también con el *eýlogon* estoico (razón probable) se muestra precisamente en la definición que él da del *officium* (*Off.* 1.3.8 y 29.101 etc.). Este uso ambivalente se derivaría del hecho de que el Arpinate emplea el término, no con carácter técnico, sino, más bien, de manera genérica. Para el filólogo italiano, Cicerón, al traducir *eýlogon* y *pithanón* por *probabile*, expresaría su negativa a establecer a este nivel una clara distinción entre creencia y razón, con lo que además habría incorporado al quehacer filosófico un concepto muy útil para la retórica y que, aplicado a la vida cotidiana, resultaba muy productivo y, en consecuencia, bastante prometedor (Moreschini 1979, 117-19).

91 Con deudas aristotélicas, habría que añadir. Véase a este respecto, *Rh.* 1357a22 y ss.

92 De aquí que Lévy concluya preguntándose si es Cicerón el fundador del probabilismo. Lévy responde a la pregunta matizando: en lugar de atribuirle a Arpinate la invención de un rígido sistema doctrinal, sugerido en su propia formación por el término ‘probabilismo’, debemos subrayar la riqueza de su contribución, especialmente en la situación excepcional de un hombre cuya cultura se enriqueció con una multitud de contribuciones filosóficas, pero que trajo a la filosofía un lenguaje casi nuevo y una visión del mundo en gran parte ajena a los debates de las escuelas (Lévy 1992, 276 y ss.). Pero la pregunta no es ociosa, dado que los estudios sobre Carnéades se basan, desde el ya clásico de Brochard de 1887, casi en su totalidad en el pensamiento de Cicerón. De hecho, Carnéades no era ‘santo de la devoción’ romana, por lo que parecería razonable suponer que Cicerón llevó a cabo una auténtica ‘romanización’ de la filosofía carnediana, como este mismo autor parece sugerir (Brochard 1986, 163 y ss.).

minos latinos, una idea propia y, sobre todo, un enraizamiento ontológico que los escolarcas quizá no habrían rechazado, pero que no había sido asumido expresamente. En esta reticencia a razonar solo desde el sujeto y sus representaciones observaríamos la marca del realismo romano, pero también la influencia de Filón de Larisa.

La perspectiva de Lévy me parece sumamente interesante para tratar de ofrecer una respuesta a la pregunta sobre las posibilidades de la *eloquentia philosophica* de acercarse a la verdad. Una respuesta que no puede hallarse únicamente en las obras del Arpinate que tradicionalmente han sido calificadas como 'retóricas', y que debe buscarse en su obra filosófica última, lo cual considero un claro indicador de que, con el paso de los años, nuestro autor fue madurando la idea del indisoluble vínculo entre oratoria y filosofía hasta hacer de él una verdadera propuesta de filosofía *more* romano.[93]

En efecto, al escepticismo de Arcesilao, Cicerón opone, al menos parcialmente, el probabilismo de Carnéades, un término de uso común para designar la actitud de este ante el problema del conocimiento. Esta es, en realidad, la propuesta del *Lucullus*: la superación del escepticismo de Arcesilao a través del probabilismo de Carnéades, en contra, claro está, de la deriva estoizante de Antioco y la Nueva Academia. Pero, como muestra Lévy, Cicerón ha introducido algunas notas propias que dotan de un significado distinto a las tesis de Carnéades. Dichas notas no se plantean en ningún caso como discrepancias, sino que sirven para ajustar las enseñanzas de este a la propuesta de *eloquentia philosophica*, esto es, para adaptar el mensaje de la *recentior Academia* al mundo romano, en el que no importaba tanto señalar la verdad con exactitud, sino cómo ayuda el conocimiento de la verdad o su aproximación a la misma en la práctica política.

> ¿Cómo podría decirse que yo no ansío encontrar la verdad, cuando el descubrimiento de algo verosímil me llena de alegría? Pero, así como creo que no hay nada tan hermoso como la contemplación de lo verdadero, creo también que no existe vergüenza comparable a la de admitir como verdadero lo que es falso. Yo no quiero hacerme pasar por un hombre que no aprueba nunca lo falso, que jamás asiente, ni opina; al hablar así me refiero al sabio. Yo, lejos de ser un sabio, soy un gran opinador.
>
> *Qui enim possum non cupere verum invenire, cum gaudeam si simile veri quid invenerim? sed ut hoc pulcherrimum esse iudico, vera videre, sic pro veris probare falsa turpissimum est. Nec tamen ego is sum qui nihil umquam falsi adprobem qui numquam adsentiar*

93 De hecho, el origen de *probabile* debe buscarse no solo en *Luc.* 10.32 sino también en *Fat.* 1.1; *Tusc.* 1.9.17; 2.2.6; 4.4.7; *Off.* 2.2.7-8, entre otros lugares de la obra de la última época del Arpinate.

> *qui nihil opiner; sed quaerimus de sapiente. ego vero ipse et magnus quidam sum opinator (non enim sum sapiens).* (*Luc.* 20.66)[94]

Contra el modelo de sabio estoico, que no emite nunca opiniones, Cicerón propone el del opinador, cuya preocupación reside no tanto en la seguridad total de sus afirmaciones, sino en que sus intervenciones resulten sensatas y útiles. Y es que Carnéades, frente a Antíoco y los estoicos, admitía que el sabio podía asentir en ocasiones, lo que significa que, en ocasiones, podía opinar (*Luc.* 21.67). Si el sabio ha de gobernar, no se puede exigir de él que únicamente afirme aquello que sea verdadero: la vida de la comunidad es lo suficientemente compleja como para tatar de afrontar los problemas que en ella se plantean buscando en cada momento la respuesta verdadera. Debemos conformarnos con la seguridad que nos ofrece lo probable, aunque sus respuestas no sean definitivas. Sería una extrema exigencia aquella que pretendiera que el sabio posee una respuesta verdadera para cada problema. Además de una muestra de arrogancia, pues si realmente reivindicase para sí dicho título, debería reconocer, como hiciera Sócrates, que la verdad resulta inalcanzable. Si bien esto no significa que la verdad no exista (*Luc.* 23.74).[95]

El sabio debe poder emitir opiniones; en caso contrario, la vida sería imposible. Pero funda dichas opiniones en una probabilidad no refutada por la experiencia. Como la probabilidad no es certeza, cabe entonces afirmar una potencial diversidad, tanto en el contenido de lo que el sabio afirma, como en la manera de ser sabio, pues este en ningún caso podría enunciar una verdad estática, sino abierta a la refutación. Obsérvese el matiz: lo probable como fundamento de la sabiduría habilita al interlocutor del sabio para discutir las aseveraciones de este con base en argumentos que pueden ser igualmente probables. Dicho de otra forma: el sabio nunca posee un saber cerrado y, por tanto, carece del monopolio en la enunciación de la verdad (*Luc.* 32.99-101).[96]

De manera que el sabio podrá emitir opiniones – puede ser «un gran opinador» – siempre que se encuentre ante una «probabilidad por nada desmentida» en la práctica, lo que corrobora que el criterio

94 Tomo como referencia la traducción de Millares Carlo.

95 Obsérvese cómo la recepción de los *Diálogos* platónicos durante el helenismo, que conocemos fundamentalmente por los testimonios del Arpinate, se inclina por una versión aporética de la obra del filósofo ateniense, que propiciaba, hasta que la Academia Nueva comenzó a adoptar postulados de la filosofía estoica, una epistemología de corte escéptico. Este es, a mi juicio, uno de los motivos por los cuales podía observarse la ya señalada continuidad entre la filosofía platónica y la aristotélica.

96 Para Thorsrud 2012, 137, esta idea del «sabio falible» (*fallible sage*) afecta también a la naturaleza de los modelos que propone Cicerón, nunca modelos de perfecta sabiduría, sino más bien con «a semblance and likeness to wisdom».

de probabilidad se halla fundamentalmente en la experiencia (*usus*). De ahí que, si el marinero tiene una buena nave, con un buen gobernalle y la mar está en calma, podrá defenderse la probabilidad de llegar bien al puerto al que se dirige; y, de igual manera, podrá afirmar lo contrario si se dan las circunstancias contrarias.

Ocurre que, en ocasiones, lo probable no se observa de manera inmediata y puede ser refutado por algo más probable. Aquí reside la importancia del orador, quien, por medio de argumentos y utilizando las palabras adecuadas, permite ajustar de manera más precisa lo probable. Si nos fuera dado conocer la verdad y solo cupiera el asentimiento cuando esta se desvela, ¿qué función tendría la oratoria en la gestión de los asuntos públicos? Pero lo cierto es que la oratoria es útil, pues como sabemos a través de las enseñanzas de Arcesilao y Carnéades, no nos es dado conocer la verdad.[97]

Esta idea no surge en Cicerón en el periodo final de su vida, cuando escribe los *Academica*, sino que se aprecia desde otra perspectiva en *De oratore*, esto es, diez años antes. Probablemente, la pugna contra el sabio estoico subyace de una u otra manera en la configuración ciceroniana del orador completo (*perfectus*) como *exemplum* o representante de una oratoria concebida como he tratado de explicar; una oratoria en la que forma, contenido y experiencia resultan inseparables:

> Ahora voy a presentar una tesis de la que estoy convencido: que, aunque no exista tras él un arte, nada hay más preclaro que un orador completo. Pues para dejar a un lado la práctica oratoria, que es la reina de toda sociedad libre y en paz, hay una fuente de placer tan grande en el dominio mismo de la oratoria que no hay nada más agradable que la mente y el oído humano puedan percibir. Pues ¿qué canto más dulce puede hallarse en un discurso rítmico? […] ¿No es más agradable el orador cuando sostiene la verdad que el actor cuando la imita? ¿Qué cosa hay más sutil que una inteligente concentración de pensamientos? ¿Qué cosa más admirable que un contenido iluminado por el esplendor de la forma? ¿Qué más completo que un discurso repleto de todo tipo de contenidos? Pues ninguna de las cosas que realmente deben ser expuestas con elegancia y seriedad es ajena al orador.
>
> *Nunc hoc propono, quod mihi persuasi, quamvis ars non sit, tamen nihil ese perfecto oratore praeclarius. Nam, ut usum dicendi omittam, qui in omni pacata et libera civitate dominatur, tanta oblectatio est*

97 Lo cual, ciertamente, y como se encarga de matizar Joan Manuel del Pozo – el matiz es en este caso importante – no significa en absoluto que a Cicerón no le interese la búsqueda de la verdad (Del Pozo 1993, 83-91). Aunque sea imposible alcanzarla, actúa como referente que nos indica la aproximación a la misma de nuestras afirmaciones.

in ipsa facultate dicendi, ut nihil hominum aut auribus, aut mentibus iucundius percipi possit. Qui enim cantus moderata oratione dulcior inveniri potest? [...] *Qui actor imitanda, quam orator suscipienda veritate iucundior? Quid autem subtilius, quam acutae crebaeque sententiae? Quid admirabilius, quam res splendore illustrata verborum? Quid plenius, quam omni rerum genere cumulata oratio? Neque ulla non propia oratoris est res, quae quidem ornate dici graviterque debet*. (*de Orat.* 2.8.33-4)

Sobre este fragmento, Narducci ha detectado muy certeramente un planteamiento acerca del valor epistemológico de la oratoria. Para Antonio, no puede ser una ciencia, ya que las opiniones varían constantemente; ahora bien, las palabras de Craso irán dirigidas a resolver o, al menos, intentar agitar la contradicción acudiendo a la tradición platónico-aristotélica en la versión de Carnéades.[98] Aun así, Cicerón es consciente de que entre el probabilismo del filósofo y el del abogado que actúa ante un tribunal hay algunas diferencias. El primero se preocupa por acercarse lo más posible a la verdad, aun sabiendo que en ocasiones se trata de una verdad provisional sobre la que cabe discusión; en cambio, el segundo elige aquellos hechos que conducen a un relato que, si no es verdadero, consigue mostrarse ante el auditorio como verosímil.[99] Lo probable coincidiría en este último caso con la máxima verosimilitud.

Cicerón propone un modelo de orador que aúne todos estos caracteres con sus diversos matices, cimentando su tesis en las enseñanzas de la *recentior Academia*, esto es, de la Academia de Arcesilao y Carnéades. Y lo hace contra la idea estoica de sabio que Antioco pareció adoptar en sus últimos años.[100] No un modelo cerrado, sino uno

98 Cf. Narducci 1997, 87.

99 Sobre la búsqueda de la verdad o de lo verosímil como distinción, en las causas, entre el juez y el abogado defensor, véase *Off.* 2.14.51. La idea es, en cualquier caso, ya apreciable en *de Orat.* 3.21.79: «en las cuestiones filosóficas una inteligencia penetrante y aguda les va quitando la tierra que los cubre para obtener lo que en cada punto hay de verosímil y las pule mediante un discurso preparado» [*quae sunt in philosophia, ingeniis eruuntur ad id, quod in quoque veri simile est, eliciendum acutis atque acribus eaque exercitata oratione poliuntur*] y continuará hasta el final de su vida. Así, en *Tusc.* 2.2.5, afirma: «Yo, por el contrario, que me rijo por el principio de la probabilidad, y no puedo ir más allá de lo que se presenta como verosímil, estoy preparado no solo para refutar sin contumacia, sino también para ser refutado sin iracundia» [*nos, qui sequimur probabilia nec ultra quam id quod veri simile occurrit progredi possumus, et refellere sine pertinacia et refelli sine iracundia parati sumus*].

100 «¿Hubieran dicho ellos [Sócrates, Aristóteles, Jenócrates] que solo los sabios son reyes, ricos y hermosos? ¿Que todo cuanto existe en el mundo pertenece al sabio? ¿Que nadie, a no ser el sabio, es cónsul, pretor, pretor, general, y no sé si también quinquevirо? ¿Que no hay más ciudadano, ni más hombre libre que el sabio, y que aquellos que no poseen la sabiduría son extranjeros, desterrados, esclavos o locos?» [*illi umquam dicerent spientes solos reges, solos divites, solos formosos, omnia quae ubique essent sapientis esse, neminem consulem praetorem imperatorem, nescio an ne quinquevirum*

sustentado en probabilidades verosímiles. Este sabio no es otro que el orador que fusiona forma (*verba*), contenido (*res*) y experiencia (*usus*), esto es, que practica la *eloquentia philosophica* al servicio de la ciudad. La fusión de estos tres aspectos hace del discurso el espacio propicio para confirmar lo *probabile* de una manera *veri simile*. En efecto, lo verosímil es precisamente aquello que se asemeja a la verdad sin que podamos aseverar de manera cierta que lo sea. La propuesta ciceroniana del espacio triángulo-circular del discurso enlaza con una gnoseología de corte escéptico fundada en el probabilismo, pues *verba*, *res* y *usus* contribuyen a la verosimilitud de las afirmaciones que se sustentan en probabilidades, lo que a su vez permite persuadir al auditorio de ciertas seguridades necesarias para la vida.

Ninguna sociedad se funda en verdades inmutables y eternas, sino en una acumulación de probabilidades no refutadas por la experiencia y la argumentación racional. En Roma, dichas probabilidades se expresan en los *mores maiorum*, un conjunto de principios y valores útiles para la vida que han superado los envites del tiempo. Cada generación ha ido precisándolos, porque no se trata de espacios cerrados y ajenos a los sesgos y problemas de cada momento, y aun así conservan una integridad que, por estar abierta a la crítica argumental que los distintos oradores del pasado y del presente han realizado y realizan infructuosamente contra su probabilidad, los convierten en los cimientos más sólidos sobre los cuales construir la cultura romana.[101]

La conexión entre los *mores maiorum* y el probabilismo de la Academia se establece al final del *Lucullus*, cuando Cicerón declara que «esta doctrina está confirmada por la prudencia de nuestros antepasados» expresada en los principios fundamentales del derecho romano, que obligan a prestar juramento conforme a la voluntad del espíritu o que prescriben que nadie es responsable sino mediante dolo o negligencia o que los jueces deben sentenciar una vez escuchadas las partes.[102] ¿Puede el sabio asegurar estos principios? La respuesta es sí. ¿Con base en qué? En su aproximación a la verdad por medio de la probabilidad no refutada por el tiempo. Quien afirme su falsedad solo tendrá que argumentar y convencer al auditorio. Pero sepa quien se atreva a ello que el paso del tiempo juega en su contra: cuanto más antiguo sea un principio o un valor vigente, más seguros

quidem quemquam, nisi sapientem, postremo solum civem, solum liberum, insipientes omnes peregrinos, exsules, servos, furiosos?] (*Luc.* 44.136). Sobre la discrepancia entre Cicerón y Antioco por esta cuestión, véase Plu. *Cic.* 4.1.

101 De ahí que sobre ellos pueda constituirse un amplio *consensus omnium bonorum*, y de ahí también que la *eloquentia* sea amiga de la paz y socia del ocio [*Pacis est comes otioque socia et iam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam eloquentia*] (*Brut.* 12.45).

102 Cic. *Luc.* 47.146: *quam rationem maiorum etiam comprobat diligentia.*

estaremos de la probabilidad de su verdad, esto es, de su verosimilitud y, en consecuencia, más difícil será refutarlo, pues la acumulación de argumentos en su favor que nos proporciona la tradición lo avala protegiéndolo como un cerco firmemente vallado. La propuesta de orador completo o *perfectus* de Cicerón va dirigida precisamente a fijar un modelo abierto (*probabile*) que, con todos los medios a su disposición, pueda ofrecer argumentos sólidos para defender aquellos *mores maiorum* útiles para la convivencia.[103]

Pero antes de concretar de manera más explícita esta propuesta ciceroniana, debemos dar entrada, por su importancia en el momento en que escribe el Arpinate y por su relación con la configuración de este orador ideal, a la cuestión del estilo.

2.3 La diversidad de estilos en el discurso y la caracterización del orador perfecto

2.3.1 Los estilos en el discurso y el debate sobre aticismo-asianismo en el Brutus y el Orator

La propuesta ciceroniana de una *eloquentia philosophica* como versión romana de la disputa entre la retórica y la filosofía requería el diseño de un modelo de orador que pudiera presentarse como contrapunto de los modelos que servían como referentes en las escuelas griegas de retórica y filosofía.[104] Las reflexiones acerca del orador perfecto hacen, por ello, referencia a los caracteres que este debe contar para lograr eficazmente los objetivos que se propone: persuadir al auditorio e incitarle a la acción.

Si acudimos a la experiencia, como hace Cicerón cada vez que aborda un problema filosófico, no se requiere una profunda forma-

103 Por lo dicho hasta aquí se comprenderá que deba matizarse, en el sentido que lo hace Lévy en su *Cicero academicus*, la lectura de los *Academica* como texto de temática epistemológica; su contenido político resulta ineludible y subyace a todo el planteamiento. La misma idea domina la obra de Del Pozo 1993, 108 y ss. Como en el caso de la filosofía platónica, resulta muy complicado deslindar las afirmaciones sobre la cuestión del conocimiento de aquellas más específicamente políticas. A mi juicio, esta idea, a la vez que sitúa una lectura de la obra del Arpinate a igual nivel que la de Platón, hace de Cicerón un auténtico filósofo, al insertarlo en una tradición específicamente filosófica, la de aquellos llamados por él *filosofi politici* que culminaría precisamente con su obra.

104 En su habitual elusión de un lenguaje técnico, Cicerón emplea para referirse a lo que en este trabajo voy a traducir por modelo múltiples palabras, como *forma* (*Orat.* 11.36 y 39.134), *exemplum* (*de Orat.* 1.5.18; 1.6.23; 3.34.137), *charaktēr* (*Orat.* 11.36 y 39.134), *specie* (*species eloquentiae*, en el sentido de tipos o ideales – *de Orat.* 3.19.71, *Orat.* 29.101) o bien se refiere al mismo a través de perífrasis, como *sperat imitari* (*Orat.* 7.24) o la más compleja *ultimam sui generis formam speciemque redigendum*, que hace referencia siempre al modelo desde la perspectiva del que realiza la operación de imitar (aquello que merece/es/debe ser imitado o simplemente se espera que se imite).

ción para apreciar si nos hallamos ante oradores que poseen una determinada cualidad sobresaliente. Sin embargo, no resulta tan sencillo establecer los caracteres que ha de poseer el orador completo, ya que la experiencia nos dirá igualmente que personas muy distintas en cuanto a sus cualidades personales – por el estudio, la capacidad de esfuerzo, la sensibilidad o la experiencia política – pueden lograr, cada cual a su manera, persuasión a la vez que producen placer a los oídos. De ahí que indagar sobre aquello que permite al orador alcanzar dicha perfección suponga abordar el problema del estilo del discurso (*genus dicendi*), cuestión compleja a la que quisiera únicamente hacer una breve mención en tanto que su tratamiento resulta imprescindible para caracterizar el modelo de orador que Cicerón propone.

A estos efectos, resulta imprescindible referirse a las dos obras en las que la cuestión adquiere un mayor relieve: por un lado, el *Brutus*, donde Cicerón aborda el debate entre la oratoria ática – neoática, en realidad – y la de corte asianista; y, sobre todo, el *Orator*, texto donde se relaciona de manera, ahora sí, directa el análisis de los *genera dicendi* y su modelo de orador ideal.

La cuestión del estilo se aborda en el *Orator* y, en concreto, al tratar sobre la *elocutio*, pues es en ella donde se evidencia con mayor claridad el orador *perfectus*. Esta idea resulta coherente con la prioridad que nuestro autor concede a la forma en el espacio discursivo. Recuérdese: lo realmente significativo es el modo en que se dice lo que ha de decirse (*Orat.* 16.51). Tomando una idea de corte socrático, Cicerón sostiene que existen multitud de formas de elocución, tantas como sentimientos y, sobre todo, temperamentos (*phýsis*/*natura*); de ahí que la labor de analizar los tipos de estilo resulte tan ardua.

Antes de entrar de lleno en el asunto, Cicerón trata brevemente dos aspectos de la *elocutio* que considera imprescindibles en orden a la consecución de un buen estilo: los movimientos del cuerpo y el decoro del orador. En cuanto a la primera cuestión, el Arpinate asocia los gestos y los tonos de voz con la expresión de los sentimientos: «los cambios en la voz son tantos como los cambios en los sentimientos, los cuales a su vez son provocados por la voz»,[105] por lo que su expresión acompañará el discurso presentando las ideas de manera mucho más verosímil y, por tanto, convincente. Siguiendo un esquema similar, asocia los tonos de voz con los estados de ánimo del orador, así como los movimientos de los órganos del cuerpo y de los ojos con la generación en el espectador de emociones tales como la confianza, el miedo, el horror o la tranquilidad.[106] Todos estos elemen-

105 Cic. *Orat.* 17.55: *Vocis mutationes totidem sunt quot animorum, qui maxime voce commoventur.*

106 La asociación del orden normal de las palabras con el orden que dicta la naturaleza es una constante en el mundo antiguo. Para una exposición sobre esta cuestión, cf. Scaglione 1972, 74-96.

tos permiten diferenciar la *eloquentia* de otros *opera oratoria* como la filosofía (griega) o la historia, que ni se expresan en la declamación ni buscan necesariamente la persuasión del auditorio.

Cicerón se detiene a continuación en la cuestión del decoro (*decorum*), esto es, lo conveniente en cada momento del discurso: tan inconveniente resulta hablar del pueblo romano en un estilo llano, sin ninguna grandilocuencia, como utilizar palabras solemnes para referirse a minucias de la vida cotidiana. Cicerón se encarga de anclar bien su importancia, pues el *decorum* termina convirtiéndose en el termómetro que indica el estilo que ha de utilizarse en cada momento.[107]

Tres son las funciones del discurso: probar (*probare*), agradar (*delectare*) y persuadir (*flectere*). La prueba es siempre necesaria, el agrado ofrece dulzura y la persuasión, la victoria final. Pues bien, el *decorum* nos indica cómo obtener un suave equilibrio entre estas tres funciones dando como resultado un discurso equilibrado, pues cada una de ellas requiere una determinada cualidad. De ahí su importancia. Así, lo preciso (*subtilis*) es el alma de toda prueba, lo comedido (*moderator*) lo es del agrado y lo vehemente (*vehemens*) anima la persuasión que cimenta la victoria (*Orat.* 21.69). Ahora bien, siendo grande la importancia del *decorum*, no lo es menos la dificultad de ponerlo en práctica tanto en los discursos como en el resto de los actos de nuestra vida. De ahí que no quepa un buen orador allí donde no hallamos un hombre prudente y comedido en la forma de comportarse a diario.[108]

Esta distinción tripartita de las funciones del discurso y su combinación atendiendo a las reglas del *decorum* da como resultado en el *Orator* tres paradigmas distintos de oradores que pueden ser reconducidos a los tres tipos o *genera dicendi* clásicos. El primero, aquel que utiliza un lenguaje más sencillo y austero, es el de estilo ático. En general – dice Cicerón – todos los oradores piensan que pueden hacer uso de este estilo pues, en principio, parece accesible a todos, pero ni es tan sencillo ponerlo en práctica ni resulta conveniente – esto es, conforme a las reglas del *decorum* – en determinados contextos.

107 Para un interesante análisis del *decorum* como termómetro de la teoría de los estilos en la Antigüedad y sus repercusiones en la literatura de los Siglos de Oro, con abundante bibliografía al respecto, véase Mañero Lozano 2009. Sobre cómo el *decorum* se convierte en el elemento central de la *elocutio* en Quintiliano, autor que, por supuesto, se halla profundamente influido por Cicerón en este y otros aspectos, véase Del Río Sanz 2002. Sobre la complejidad de las cuestiones asociadas a la raíz del término neutro *decorum* en sentido moral, véase Pohlenz 1934, 55 y ss.; Hellegouarc'h 1963; Dyck 1996; Maso 2009; Kapust 2011; Marchese 2013. Sobre la importancia del *decorum* en la configuración del orador ideal, así como del modelo de ciudadano, véase Martínez Fernández 2020a.

108 Tesis que, en último término, resulta deudora de la teoría estoica de los deberes que proceden de la razón. A este respecto, véase Pohlenz 1949, 131 y ss.

Sus frases cortas y la ausencia de ritmo pueden cansar al auditorio y el exceso de argumentos sutiles provocará en ocasiones la pérdida del hilo del discurso. Comedido en el uso de metáforas y adecuado en los chistes, mide a quién se dirigen sus sornas, así como las distintas entonaciones de su voz. Su latín será claro y exquisita su dicción: «Este es, pienso, el modelo de orador sencillo, pero al mismo tiempo de orador grande y auténtico ático, ya que lo que hay de gracioso y agradable en un discurso, eso es propio de los áticos».[109]

El segundo tipo de orador sería aquel que utiliza un estilo medio-moderado, caracterizado por el uso de metáforas y otras figuras del lenguaje, lo que hace de su exposición un trabajo más complejo, adornado además habitualmente por discusiones eruditas, teóricas y amplias, que se alejan en ocasiones de los hechos concretos. Estamos ante el orador que sale de las escuelas de los filósofos y que, si no es comparado con el orador de estilo elevado, posee un apreciable valor. A diferencia del estilo sencillo o ático, Cicerón ofrece solo una pequeña exposición de sus rasgos, casi una reseña, para concluir situando su origen en el rechazo que, en un momento dado, producía la polarización entre el estilo *humilis* y el *amplissimus* (*Orat.* 27.96).

Por último, el orador de estilo amplio, abundante y grave, cuya elocuencia está destinada a conducir los corazones, posee la mayor fuerza expresiva y el discurso más adornado. La opinión sobre este tipo de orador es en Cicerón ambivalente: por un lado, reconoce sus riesgos: su abuso en la *elocutio* resulta muy desagradable, pues el orador dará con ello «la impresión de ser un loco en medio de personas sensatas y de, por así decir, andar borracho tambaleándose en medio de sobrios»;[110] pero, por otro, reconoce que en su elegancia y abundancia se funda el poder de la elocuencia y su papel como impulsora de la convivencia en las ciudades. Vistos los tres modelos que representan los tres estilos, ¿cuál de ellos es el orador perfecto?

> Tenemos ya, pues, Bruto, el orador que buscamos, pero lo tenemos en la mente, ya que, si lo hubiese tenido cogido de la mano, no hubiera él podido, ni siquiera con toda su elocuencia, convencerme para que lo soltara […] ¿Quién es, pues? Lo resumiré brevemente y después lo explicaré con más amplitud. Es elocuente el que es más capaz de decir las cosas sencillas con sencillez, las cosas elevadas con fuerza, y las cosas intermedias con tono medio. «Nunca» – dirás – «existió uno así.» Pues que no haya existido. Pero yo hablo de lo que es mi ideal, no de lo que he visto, y me remito a

109 Cic. *Orat.* 26.90: *hanc ergo iudico formam summissi oratoris sed magni tamen et germani Attici; quoniam quicquid est salsum aut salubre in oratione id proprium Atticorum est.*

110 Cic. *Orat.* 28.97-9: *furere apud sanos et quasi inter sobrios bacchari vinulentus videtur.*

aquella forma e imagen platónica de la que hablé, imagen que, si bien no vemos, podemos sin embargo tener en la mente.

> *Tenemus igitur, Brute, quem quaerimus, sed animo non manu; nam manu si prehendissem, ne ipse quidem sua tanta eloquentia mihi persuasisset ut se dimitterem* [...] *Quis est igitur is? Complectar brevi disseram pluribus. Is este nim eloquens qui et humilia subtiliter et alta graviter et mediocria temperate potest dicere. Nemo is, inquies, unquam fuit. Ne fuerit. Ego enim quid desiderem, non quid viderim disputo, redeoque ad illam Platonis de qua dixeram rei formam et speciem, quam etsi non cernimus tamen animo tenere possumus*. (*Orat.* 28.100-29.101)

En consecuencia, el orador ideal no se encuadra en ninguno de los tres estilos, sino en un dominio tal de la oportunidad en el uso de las reglas del *decorum* que le permita ajustar los distintos estilos al contexto y la temática de cada momento. No puede ser *perfectus* el orador que destaca solo en uno de los estilos, pues carecería del dominio de los otros dos, así como de la capacidad de cambiar de estilo con naturalidad cuando la situación lo requiera. Este orador, que practicaría un estilo mixto o combinado, no se presenta en el *Orator* como un modelo rígido que los aprendices de retórica deben reproducir acríticamente. Recordemos que para Cicerón hay tantos estilos como oradores (*Orat.* 16.52), por lo que reproducir un modelo sin fisuras supondría abandonar por el camino aquellos elementos de la propia naturaleza responsables de la diversidad propia de los seres humanos. Muy al contrario: dicho ideal actúa como un referente que permitirá, como veremos a continuación, el propio desarrollo educativo.[111]

No resulta sencillo dilucidar si los tres estilos – y el estilo mixto como culminación de la perfección constitutiva del modelo – que se presentan en el *Orator* se corresponden con una idea de uso común en la época o son fruto de una reflexión original del Arpinate.[112] Por un lado, la teoría de la evolución del lenguaje que adopta Cicerón tanto en el *Brutus* como en el *Orator* se encuentra muy relacionada con la del desarrollo de las artes figurativas. Como ha señalado Narducci, se trata de una doctrina de origen helenístico que mantiene que la evolución de las artes va dirigida a conquistar la naturalidad por medio de la superación progresiva de la dureza y la rigi-

111 A continuación, en *Orat.* 32.113-40.139, Cicerón dota al orador ideal de una serie de caracteres que se corresponden, fundamentalmente, con el modelo de orador que frecuenta la *eloquentia philosophica* ya descrita, haciendo especial hincapié en la importancia del ritmo en el discurso (*Orat.* 41.140-70.236).

112 En su exposición sobre el estilo de Cicerón y el valor que toman en él la metáfora, la emoción y el ritmo, Powell 2013 destaca la deuda ciceroniana con la prosa retórica de Isócrates, pero también de Gorgias.

dez arcaicas. En consecuencia, resulta necesario atender al ritmo y a la construcción de las palabras para dar una sensación de no haber disonancias excesivas en el espacio del discurso.[113] Por otro lado, como por su parte ha indicado Leeman, la teoría ciceroniana de los tres estilos parece ser un trasunto de la doctrina de las tres formas políticas – monarquía, aristocracia y democracia – propia de la tradición platónico-aristotélica, originada en el peripato y, más concretamente, con Dinarco.[114] Esta tesis se vería refrendada por la distinción, introducida por el autor de la *Rhetorica ad Herenium*, de tres formas corrompidas de estilo oratorio. Además, la preferencia del Arpinate por un estilo mixto evidenciaría la influencia del Estagirita,[115] pero también de Teofrasto, cuyos escritos sobre retórica (*Perí léxēos*) se han perdido casi en su totalidad, aunque sabemos que escribió un tratado sobre el estilo que resultó extremadamente influyente en los siglos posteriores. En general, era común desde el siglo III a.C. que los filósofos terciaran en esta cuestión redactando tratados de retórica.[116] Cicerón no sería, pues, más que un mero transmisor de unas ideas que, sin embargo, habría matizado para configurar un modelo de orador ideal que estaría representado en el estilo mixto ya explicado.

En consecuencia, aunque hallemos divisiones del estilo en otras fuentes, no contamos con una clara teorización acerca de un estilo mixto entre los siglos III a.C. y II d.C. Lo más cercano a la sistematización operada por el Arpinate sería la que establece Demetrio de Falero en su *Perì hermēneías*, en la que se distinguen cuatro estilos: elevado o elocuente (38-127); elegante (128-189); llano o sencillo (190-235); y fuerte o vigoroso (240-302) y señala sus respectivas antítesis (*Eloc.* 140 y ss.). Aunque hay aquí una distinción cuatripartita, no vemos que Demetrio establezca un estilo con los específicos caracteres del que Cicerón denomina «mixto», limitándose a utilizar una clasificación tomada de la *Retórica* de Aristóteles y del *Perì léxēos*

113 Cf. Narducci 2009, 378.

114 Obsérvese la relación entre, por una parte, los tres estilos y la propuesta del orador *perfectus* como el que conjuga las virtudes de todos ellos y sabe aplicar en cada caso el que más conviene y, por otra, la teoría de la constitución mixta presentada en *De re publica* y a la que me referiré en el capítulo 4.

115 Cf. Leeman 1963, 148.

116 Para Kennedy 1994, 84, «this is the beginning of the monographic treatments, especially of style, which subsequently become common. It was in the philosophical schools rather than in the rhetorical schools that some of the most important advances in rhetorical theory were made». El autor recuerda además que, para Teofrasto, la claridad se obtiene hablando correctamente el griego, con una expresión intermedia, entre elevada y coloquial. Afirma además que el estilo se convierte en grande y noble con el adecuado uso de las palabras y con la armonía.

de Teofrasto.[117] Por su parte, en sus *Nocte Atticae*, Aulo Gelio pone en boca de Varrón la distinción de tres estilos: *andrón* (*uber*, sublime), *ischnón* (*gracilis*, sobrio) y *méson* (*mediocris*, medio) (Gel. 6.14.1-6). La clasificación viene acompañada por tres *exempla* en los que el erudito romano y amigo de Cicerón consideraría como los oradores más destacados de los tres estilos: Pacuvio, Lucilio y Terencio, pero en ella, como puede observarse de nuevo, no hallamos ninguna alusión al género mixto.[118]

Para precisar el alcance de la originalidad de las categorías ciceronianas y, en especial, de dicho estilo, conviene tener en cuenta el contexto en el que se escribe el *Orator* y la problemática que subyace a esta obra, presente también en el *Brutus*. Es evidente que Cicerón ha adquirido, a la altura del año 46 a.C., fecha en la que se componen los dos textos mencionados, ciertas preocupaciones que no hallamos en *De oratore*. Aunque, como trataré de mostrar a continuación, dichas preocupaciones no modifican en lo sustancial el concepto de orador ideal que Cicerón había mantenido en esta su primera obra sobre la cuestión, el intento de elaborar una posición propia con respecto al problema que pretende afrontar sirvió al Arpinate para dedicar una mayor atención a concretar los caracteres de su modelo de orador y la posición que debía ocupar en el panorama romano del momento.

El debate que parece dominar tanto el *Brutus* como el *Orator* es el que contrapone los estilos ático y asianista. Su importancia radica en que, lejos de ser una polémica meramente retórica, alude a numerosos aspectos que tenían que ver, ya en este momento, con preferencias de tipo estético, ético y, por supuesto, político.[119] En realidad, ambas obras tienen por objeto justificar los argumentos, muy discutidos por los jóvenes oradores del momento, del propio Cicerón, acusado de adoptar formas asianas con demasiada frecuencia.

Ambas obras están dedicadas a Bruto, amigo y, a juicio de nuestro autor, una de las mayores promesas de la política republicana, que practicaba un género de elocuencia muy similar al aticista y con el cual entabla diálogo.[120] En concreto, hay que encuadrar el *Orator* en el contexto de una crítica a las posiciones de los neoaticistas, que defendían que el orador debía ocuparse de instruir al auditorio por

117 Cf. García López 2008, 12.

118 En la *Rhetorica ad Herenium*, de nuevo hallamos la clasificación tripartita de estilos: elevado, medio y simple (*Rhet. Her.* 4.11.8).

119 Para una interpretación política de este debate, que se acentúa en esta época, pero alcanza su plenitud en el principado de Augusto, véase Zanker 2010. Para un desarrollo del alcance político del debate en la construcción de modelos o *exempla*, véase Martínez Fernández 2015.

120 Narducci 2009, 366 piensa que el Bruto real, cuya oratoria era de carácter muy diverso a la de Cicerón, no debió de aceptar de buena gana su papel en el diálogo ni tampoco su estatuto de discípulo ciceroniano.

medio de un discurso puro, simple y claro a través de modelos áticos tales como Lisias, Tucídides o Jenofonte.[121]

El debate sobre el origen del neoaticismo es muy denso y no hallamos evidencias claras que permitan rastrearlo con precisión: las tesis han sido diversas y van desde aquellas posturas que radican su resurgimiento en la confrontación entre escuelas filosóficas hasta el establecimiento del vínculo entre este movimiento en Roma y el desarrollo de uno paralelo ático-arcaizante en Grecia durante el Helenismo.[122] A los efectos de dilucidar cómo utiliza Cicerón la polémica para revestir su modelo de orador ideal, bastará con señalar cómo la confrontación, generalizada en la época, reflejaría en el ámbito romano ciertas tendencias que estaban de moda en el mundo helenístico y su surgimiento como reacción a un predominio muy fuerte del asianismo como actitud oratoria cuyas formas causan cierto escándalo social.

El asianismo había tenido en Roma varios representantes en la primera mitad del s. I a.C. Entre ellos, quizá el más importante fue Hortensio, aunque sin duda el de mayor altura política en el momento en que Cicerón escribe estos tratados es Marco Antonio, el futuro triunviro. En realidad, Cicerón es para los neoaticistas un orador asianista. Sin embargo, la relación de Cicerón con el asianismo no mantuvo una intensidad constante: amplia en sus inicios, cuando el todavía orador en ciernes debía competir contra un maestro del asianismo como era Hortensio, Cicerón fue relajando su oratoria por dos motivos: su ascenso social y su edad.[123]

En el *Brutus*, nuestro autor presenta dos estilos de oradores asianistas: un tipo más culto, cuyo máximo representante es el historiador Timeo; y otro mucho más coloreado y florido, cuyo representante principal sería Clitarco (*Brut.* 95.325).[124] La conjunción de ambos

121 Cf. Norcio 1970, 49.

122 Para una visión general de este debate, véase Barbieri 1974, 5 y ss.

123 Leeman 1963, 91 reconoce en la vida de Cicerón tres etapas: un periodo temprano en el que la influencia de los oradores de estilo asianista es muy fuerte; un periodo medio, que se correspondería con el proceso de autodefinición como orador; y un tercer periodo en el que, frente a los ataques de los nuevos oradores, siente la necesidad de defenderse y crea el orador perfecto. El último periodo estaría representado por tres obras: *Brutus*, *Orator* y *De optimo genere oratorum*. Sobre las deudas de Cicerón con el asianismo, véase Laurand 1965, 343 y ss.

124 De acuerdo con Cicerón, hay dos géneros de dicción asiática: uno conceptista y penetrante/agudo, de oraciones no tanto solemnes y austeras, cuanto hermosas y «fundadas en un juego de simetrías», como en la historia hizo Timeo [*unum sententiosum et argutum, sententiis nontam gravibus et severis quam concinnis et venustis, qualis in historia Timaeus*] Hay otro género no tan rico en formulaciones conceptistas, cuanto, más bien, rápido y agitado en la dicción, como se da ahora en toda Asia, y no solo por el flujo de las palabras, sino por un lenguaje adornado y refinado [*non tam sententiis frequentatum quam verbis volucre atque incitatum, quali est nunc Asia tota, nec flumine*

estilos, que hallamos fundamentalmente en Hegesias de Magnesia, padre del asianismo, fue introducida en Roma por Hortensio como una reacción ante la oratoria excesivamente austera de la generación anterior.[125] Este estilo habría cautivado a los jóvenes, entre los cuales se hallaba el Arpinate. La introducción del asianismo tiene mucho que ver por tanto con la admiración por lo griego que sentían estos nuevos oradores, Hortensio y Cicerón. Para este último, el éxito del asianismo se debió fundamentalmente a un agotamiento generacional de los modos austeros en la oratoria; cansancio que a la altura del 46 a.C. se había apoderado también de la oratoria asiana.

En consecuencia, no resulta extraño que nuestro autor realice en el *Brutus* una auténtica crítica al asianismo excesivamente pomposo que había patrocinado Hortensio. Así, una vez que la elocuencia salió del Pireo habría recorrido todas las islas, y de tal modo peregrinó por Asia entera al tiempo que perdía toda su pureza de dicción ática, y podría decirse que desaprendió a hablar. Para el Arpinate, los portadores del estilo asianista en la oratoria son ya dispersos y redundantes (*Brut.* 13.51) y por ello su posición en el espacio público, que es el que ocupa la oratoria, ha de ser repensada.

Pero ¿qué suponía el neoaticismo y cuáles eran los motivos por los que resurgía con fuerza en este momento? La respuesta a esta pregunta debe buscarse en el devenir de la cultura y la sociedad grecorromanas de un siglo atrás. La conversión de autores clásicos como Lisias en referentes fundamentales de esta época se había producido durante el siglo II a.C. a través de los trabajos de análisis y erudición de los gramáticos alejandrinos, así como por la influencia de algunas escuelas de filosofía, fundamentalmente la estoica. Pero la explicación del auge del aticismo en el mundo romano hace referencia a otros elementos de tipo sociohistórico. Durante mucho tiempo los valores de la simplicidad y la austeridad en la forma de vida habían sido propios de la vida privada romana, mientras que el esplendor y la pompa se habían circunscrito al ámbito público y, más específicamente, a los eventos institucionales. La primera tendencia habría favorecido un estilo más sencillo, mientras que la segunda habría sugerido una expresión mucho más ornamental.[126] Pero, además, la progresiva implantación del neoaticismo tenía una explicación política: César había sofocado la gran oratoria político-judicial y donde aún cabía hacer discursos, esto es, en las causas privadas, la estructura y el estilo estaban muy tasados y resultaban bastante planos.[127]

solum orationis sed etiam exornato et faceto genere verborum]. Pone como ejemplos a Esquilo de Cnido y a Esquines de Mileto (*Brut.* 93.325).

125 Cf. Leeman 1963, 95.

126 Cf. Leeman 1963, 142.

127 Cf. Narducci 1995, 47

Por otra parte, desde mediados del siglo I a.C. la oratoria retrocede como actividad oral y representativa y pasa a desenvolverse como un juego propio de la aristocracia.[128] El discurso escrito que no se declama es también un acto privado dirigido a lectores privados. El tiempo de las lecturas públicas había concluido ya, por lo que el discurso claro, austero y conciso fue imponiéndose sin dificultad, lo que en último término habría provocado un cuestionamiento generacional. Estos hechos decisivos podrían estar detrás del triunfo definitivo de la oratoria y la prosa áticas, dado el progresivo aprecio por una exposición clara y sencilla frente al excesivo revestimiento de la oratoria asiana.

Sin embargo, Cicerón, teniendo en cuenta su propia trayectoria personal, justifica su pasado asianismo en términos generacionales y la crítica al neoaticismo desde un punto de vista evolucionista. En efecto, para el Arpinate, el aticismo es una forma de expresión esencialmente vieja o arcaica.[129] Tanto en el *Brutus* como en el *Orator*, se aprecia con claridad cómo Cicerón introduce la idea del progreso entendido en este ámbito como superación de la dureza arcaica fruto de oradores sin recursos expresivos (*Brut.* 17.70; *Orat.* 9.31, y 50.168 y ss.). La austeridad de elementos ornamentales y la desnudez del discurso de la que hacen gala los neoaticistas resulta, por tanto, simpleza oratoria. En este sentido, dado que lo simple es mucho más fácil de imitar que lo complejo, se entiende que los jóvenes oradores prefieran un modelo como Lisias, pues «hoy en día cada uno alaba aquello que espera poder imitar».[130] De la misma manera, en la segunda parte del *Orator* se observa una ofensiva crítica contra Tucídides por su forma de colocar las palabras y de construir las frases. El planteamiento del Arpinate apunta a que ambos oradores serían ‘arcaicos’ y no aticistas, y sus obras, fruto de una oratoria poco evolucionada, no resultarían claras y austeras sino, en realidad, confusas o infantiles.[131]

Siguiendo la idea de la naturalidad del lenguaje como la forma más adecuada para la expresión del pensamiento que he tratado de exponer en líneas anteriores, Cicerón sitúa el uso consciente del ritmo como elemento clave de este desarrollo. El ritmo es ese hallazgo de los tiempos que supone el paso de una oratoria arcaica a una oratoria mucho más moderna. El hecho de que los aticistas observa-

128 Cf. el excelente estudio de Dupont 1997.

129 Cf. Narducci 1995, 48

130 Cic. *Orat.* 7, 24: *Nunc enim tantum quisque laudat quantum se posse sperat imitari*. La misma idea, en *Tusc.* 2.1.3.

131 Cf. Leeman 1963, 144-6. G. Asinio Polión, orador de la generación de Bruto, muerto en 4 d.C., autor de tratados de tema histórico, político y de crítica literaria, protector de Virgilio y amigo de Horacio, fue, junto con Salustio Crispo, el máximo representante conocido de un aticismo arcaizante que toma a Tucídides como referencia. Quintiliano (*Inst.* 12.1.22) nos refiere que se mostró crítico con el estilo oratorio de Cicerón.

ran en el ritmo un auténtico cáncer asiánico justifica el amplio tratamiento que sobre este asunto se ofrece en el *Orator*. Pero hay un elemento más en la modernidad oratoria que Cicerón destaca en coherencia con su modelo de *eloquentia philosophica*, y es el vínculo con la filosofía socrático-platónico-aristotélica. De ahí que Demóstenes, que como recuerda Cicerón había asistido a las lecciones de Platón en la Academia, sea considerado un orador mucho más moderno y complejo, capaz por ello de superar las viejas restricciones del discurso simple y arcaizante.[132]

Apoderándose de la buena prensa que el concepto había adquirido entre los jóvenes oradores del momento, Cicerón asigna a Demóstenes el título de orador aticista frente a una común opinión más favorable a Tucídides o Lisias, pues el autor griego de las *Filípicas* – nombre que el Arpinate tomó prestado de aquel para denominar el conjunto de discursos escritos contra Antonio – había sido quien mejor había comprendido el valor natural que ofrecía el ritmo para el discurso.[133] No obstante, y el Arpinate insiste en ello como lo había hecho diez años atrás en *De oratore*, hubo que esperar hasta el mundo romano – y, habría que añadir, hasta el propio Cicerón – para que el ritmo se convirtiera en un valor consciente de los oradores.

Ni asianismo ni neoaticismo. El abuso del primero provocó el declive de Hortensio, empeñado en mantener con una tenacidad poco decorosa un estilo que, siendo atractivo en un orador joven, se había tornado extraño y casi ridículo en un hombre maduro (*Brut.* 95.327).[134] El renacimiento del segundo, en cambio, supone la vuelta a la prehistoria de la oratoria. La distancia entre ambos polos sirve al Arpinate para declarar su preferencia por el estilo mixto que ha quedado descrito en páginas anteriores. De ahí que la polémica entre aticismo y asianismo, en los términos en los que viene planteada en el *Brutus* y en el *Orator*, resulte decisiva para conocer en profundidad la propuesta ciceroniana sobre el mejor estilo de *eloquentia* para Roma. Dicho modelo habría quedado en gran medida definido por

132 Cicerón cita como fuente las *Cartas* de Demóstenes (*Orat.* 4.15 *in fine*).

133 Si tenemos en cuenta lo expuesto hasta aquí, comprenderemos que el Arpinate no use por razones tácticas como ejemplo de orador ideal a uno cuyo modelo de *eloquentia philosophica* no habría dudado en afirmar en *De oratore*. Me refiero, naturalmente, a Isócrates, cuya fama entre los romanos de la generación de Bruto consistía en ser un asianista *avant la lettre*. En cualquier caso, y como prueba de la indudable admiración que profesaba a dicho orador, Cicerón le dedica un elogio en el *Orator*: *Orat.* 13.40, donde se expone la larga cita del *Fedro* en la que Platón elogia al joven Isócrates, no solo por sus cualidades oratorias, sino por su virtud. Platón admira solo a Isócrates, él que es «azote de los rétores» (*Orat.* 13.42).

134 De nuevo, Leeman 1963, 101, cuyo estudio resulta a estos efectos imprescindible, ha señalado el carácter retrospectivo de esta crítica, dado que se lleva a cabo en su vejez y, por tanto, cuando ya se ha realizado el proceso de reflexión que tuvo lugar durante su viaje a Atenas y su estancia en Rodas con Molón.

Demóstenes y, siendo retomado por la Escuela rodia de Molón, habría culminado en el mismísimo Cicerón.[135]

Nuestro autor establece la superioridad del estilo mixto que se propone en el *Orator* sobre una oratoria radicalmente asianista o radicalmente aticista con base en dos criterios: por un lado, la persuasión; por otro, el asentimiento a la forma del discurso por parte del auditorio.[136] El orador debe persuadir tanto en las causas judiciales como en el foro sin producir rechazo, hecho este que necesariamente ocurrirá si se abusa de un estilo. De nuevo, para Cicerón resulta más probable y, en consecuencia, más *veri simile* un modelo de orador que domina los tres estilos, que combina lo mejor del asianismo y lo mejor del aticismo, y que además es capaz de dilucidar mediante el manejo de las reglas básicas del *decorum* cada uno de estos registros en su momento preciso.

Resulta evidente el intento de Cicerón de presentarse a sí mismo como el verdadero Demóstenes romano o, al menos, como el único entre los romanos a la altura de competir con él por haber recibido su herencia.[137] De ahí que se apresure a precisar que él no profesa el asianismo, sino un aticismo 'a lo Demóstenes'.[138] Su oratoria fue para él el modelo, pero por las razones evolutivas expuestas, por el propio desarrollo de la *eloquentia*, tanto en Grecia como posteriormente en Roma, Demóstenes no puede ser ya hoy un modelo para la *Urbs*.[139] De hecho, en el *Orator*, Demóstenes es criticado por ser en

135 Barbieri 1974, 17 afirma que «Cicerone si sente depositario della vera eloquenza, quella degli Attici della classicità: né asianesimo né aticismo, ma eloquenza sana, profonda, concettosa, sentita, quale solo il sommo Demostene riuscì a conseguire».

136 Cf. Marchese 2011, 35.

137 Cf. Narducci 2009, 371. Si no fue así en realidad, Cicerón consiguió ser apreciado en estos términos por las generaciones posteriores de oradores romanos. Sirvan de ejemplo el texto de Quintiliano al que ya se ha hecho referencia, o uno de Tácito en su *Dialogus de oratoribus*: «Pero, así como entre los oradores áticos Demóstenes ocupa el primer lugar y le siguen de cerca Esquines, Hipérides, Lisias y Licurgo, y el sentimiento general ratifica que esta fue la época de mayor esplendor para la oratoria, así también entre nosotros Cicerón aventajó sin duda al resto de los oradores de su tiempo y Calvo, Asinio, César, Celio y Bruto son antepuestos con justicia a los que les preceden y a los que les siguen» [*sed quo modo inter Atticos oratores primae Demostheni tribuuntur, proximum autem locum Aeschines et Hyperides et Lysias et Lycurgus obtinent, omnium autem concessu haec oratorum aetas maxime probatur, sic apud nos Cicero quidem ceteros eorundem temporum disertos antecessit, Calvus autem et Asinius et Caesar et Caelius et Brutus iure et prioribus et sequentibus anteponuntur*] (*Dial.* 25.3-4) (utilizo la traducción de R. Heredia). Los paralelismos que pueden hacerse de ambas figuras son muchos y evidentes, y han sido señalados exhaustivamente por Wooten 1983. Este estudioso ha destacado además la importancia que en ambos autores posee el uso de modelos y el papel que en ellos juega el hecho imitativo como forma de aproximación a un pasado que ofrece una legitimación de una forma de gobierno que se halla en decadencia.

138 *Nemo est orator, qui se Demostheni simil nolit esse*, afirma en *Opt. Gen.* 2.6.

139 Es el orador más ático: ni siquiera Atenas fue tan ática (*Orat.* 7.23). De nuevo, como el mejor orador que jamás haya existido, en *Orat.* 29.104.

ocasiones demasiado florido (*Orat.* 8.27), concesión que se realiza al neoaticismo con objeto de forzar una nueva toma en consideración de la oratoria ciceroniana por parte de Bruto y sus jóvenes amigos.

El recorrido que el Arpinate presenta desde Demóstenes hasta la oratoria del propio Cicerón hace escala, como ya he indicado, en Rodas y, en concreto, en la Escuela de Molón que Cicerón frecuentó en su largo viaje por Grecia y Asia en su juventud (*Brut.* 91.313 y ss.). Pero ¿quién fue Molón y qué la Escuela retórica de Rodas? Pocas noticias tenemos de la misma y casi todas ellas son testimonios del propio Cicerón. Dionisio de Halicarnaso nos cuenta que Molón tomaba como ejemplo a Hipérides, que servía de modelo escolar, aunque la Escuela de Rodas no llegó a imitar su grandeza (*Din.* 8.3). A través de la misma fuente sabemos además que Hipérides era un maestro de la *inventio* y sabía combinar simplicidad con virtuosismo (*Im.* 5.6), caracteres que habrían hecho de él un buen candidato a imitar por los alumnos de Molón en caso de que este buscara promocionar un estilo mixto. Por su parte, Quintiliano también se refiere al estilo rodio (*genus rhodium*) como intermedio entre el aticista y el asianista, al cual denomina mixto, pero trata la cuestión en pocas líneas y prácticamente como un tópico de la época (*Inst.* 12.10.18).[140]

Dada la escasez de fuentes sobre la Escuela retórica de Rodas, bien podría defenderse que este estilo nunca habría estado definido en términos claros y, en consecuencia, no pasaría de ser un conjunto de matices derivados de la personalidad del propio Molón a los que Cicerón habría dado forma, identificado sus propias ideas acerca de la oratoria con las enseñanzas de su maestro, quién sabe si en agradecimiento a los elogios que de él había recibido tanto en Roma como en Rodas (*Inst.* 12.6.7).[141] Por su parte, Curcio se ha preguntado hasta qué punto podemos tomar el *Brutus*, en general, y la polémica entre aticismo y asianismo, en particular, como una polémica real tal y como Cicerón la propone. Dicho de otra forma: ¿es Cicerón creíble y, más aún, es objetivo?[142] Igual cuestión podría plantearse, como derivada de la anterior, acerca del estilo mixto. Los datos que tenemos a nuestra disposición y que he tratado de repasar aquí no resultan concluyentes.[143]

Sin embargo, creo que la cuestión podría abordarse en otros términos. Si de lo que se trata es de determinar si Cicerón es objetivo

140 Wilkins 1892, 48 señala además la imprecisión de Quintiliano, que se refiere a Molón como Apolonio Molón, identificando a este profesor de retórica con uno previo, Apolonio de Alabanda, que habría vivido en el s. II a.C, en época de Escévola.

141 Cf. Wilkins 1892, 47. Acerca de los elogios que Cicerón recibió de su maestro Molón, véase Plu. *Cic.* 4.7.

142 Cf. Curcio 1972, 147 y ss.

143 El problema se complica dada la casi total ausencia de discípulos conocidos de la oratoria del Arpinate. Como ha señalado Leeman, no se conocen seguidores de este estilo mixto propuesto más allá de M.C. Rufo (Leeman 1963, 137).

en su exposición, la respuesta debe ser necesariamente negativa. De ahí la importancia de una correcta contextualización del debate en la que se aprecien con claridad los flecos que de él se derivan desde los puntos de vista sociohistórico y político. Cicerón no es objetivo – sin que ello suponga una acusación de infidelidad que resultaría sencillamente improcedente – sino que pretende reactivar el papel de la oratoria como vía de recuperación de unos valores republicanos en decadencia necesitando para ello renovar una disciplina, la oratoria, que se ha visto progresivamente desplazada del centro neurálgico de los asuntos públicos. La *eloquentia philosophica* y su apuesta por un estilo mixto consiste precisamente en proponer un modelo de orador digno de ser imitado por las nuevas generaciones que represente una vía de consenso con una finalidad claramente integradora. Si los elementos que componen este tipo de *eloquentia* proceden o no en su totalidad de la *recentior Academia* o si el estilo mixto es tomado de una propuesta consciente patrocinada por Molón y la Escuela de Rodas es una cuestión que, sin dejar de ser importante para la comprensión de la obra del Arpinate, a los efectos de esta exposición resulta secundaria. Ahora bien, considero que estaremos próximos a dar una respuesta a las dudas de Curcio y de otros estudiosos sobre estas cuestiones si nos detenemos un momento en considerar cómo se trata en la obra ciceroniana la *imitatio* y el papel que cumple esta en la formación del orador. Abandonemos por el momento la legítima pretensión de ofrecer una respuesta más concreta y veamos a continuación la caracterización del orador ideal que Cicerón ha propuesto como modelo a imitar y qué significa exactamente imitar este modelo.

2.3.2 El *orator perfectus* y el problema del estilo propio distintivo

Lo dicho hasta aquí nos permite señalar de una manera muy precisa la concepción que posee el Arpinate de su modelo de orador perfecto como aquel que sabe combinar los tres estilos, esto es, que practica el estilo mixto y que puede argumentar con ornato suficiente todo lo que se exponga, al igual que antes lo hicieran Arcesilao y Carnéades (*de Orat.* 3.21.80). El tratamiento de este asunto puede considerarse el hilo que vincula los textos ciceronianos sobre la oratoria y, en concreto, *De oratore*, *Brutus* y *Orator*. Aunque las obras difieren en sus objetivos específicos y la aproximación al modelo de orador ideal se realiza en cada una de ellas de una manera distinta, la lectura de las tres obras en conjunto nos ofrece una apuesta clara por un modelo de orador que pretende reproducir la *eloquentia philosophica* ciceroniana.

Ahora bien, es en *Orator* donde este objetivo se explicita en términos que requieren un análisis más detallado. Recordemos cómo, al

tratar de explicar el estilo mixto como el más propio del orador ideal, el Arpinate afirmaba que probablemente se le reprocharía que nunca había existido un orador así, pero que él hablaba de su ideal, «no de lo que yo he visto, y me remito a aquella forma e imagen platónica de que hablé, imagen que si bien no vemos, podemos sin embargo tener en la mente». La imagen platónica a la que se refiere Cicerón es precisamente la que nos proporciona nuestro propio entendimiento, la que tenemos en la mente. Cicerón lo expresa al comienzo de la obra de la siguiente manera:

> Pues bien, de la misma manera que en las formas y en las figuras [en las artes plásticas] hay algo de perfecto y extraordinario, a cuya imagen, ideal, remite, mediante la imitación, todo aquello que no entra en el dominio de la vista, así también contemplamos en nuestro espíritu el ideal y buscamos con nuestros oídos la imagen de la perfecta elocuencia. A estas formas de las cosas las llama «ideas» aquel profundo autor y maestro, no solo del pensamiento, sino también de la oratoria, Platón, y dice que ellas no se engendran; afirma que existen desde siempre y que están contenidas en nuestra razón y en nuestra inteligencia; las demás cosas nacen, mueren, fluyen, pasan y no permanecen largo tiempo en un único y solo estado. Así pues, cualquier cosa que se trate con un método racional debe tener como punto de referencia la última forma y la imagen de su género.
>
> *Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatam speciem imitando referentur ea quae sub oculos ipsa non cadunt, sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem aiuribus quaerimus. Has rerum formas appellat ἰδέας ille non intellegendi solum sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intellegentia contineri; cetera nasci, occidere, fluere, labi, nec diutius ese uno et eodem statu. Quicquid est igitur de quo ratione et via disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum*. (*Orat.* 3.9-10)

Este texto plantea numerosas cuestiones que deben resolverse antes de determinar con exactitud, por un lado, el estatuto y la función que cumple en el *Orator* el modelo de orador ideal y, por otro, qué debe entenderse por imitar dicho modelo. Una tentativa de respuesta a la primera cuestión requiere una referencia algo más precisa al papel que juega en este texto la teoría de las Ideas de Platón. Para ello, sin embargo, previamente resulta imprescindible considerar a qué teoría de las Ideas nos estamos refiriendo o, dicho en otras palabras, qué versión de la teoría de las Ideas circulaba en el mundo helenístico en la época en la que Cicerón redacta este texto. Dicha

tarea no es sencilla y requiere un estudio aparte, razón por la cual aquí se expondrán únicamente algunos aspectos cuya finalidad no es otra que comprender mejor qué significa imitar esta idea o modelo de orador que se está proponiendo.

La recepción de la teoría de las Ideas en el Helenismo no es la historia de un éxito. De hecho, podría considerarse que, si Platón fue tomado desde muy temprano como modelo, fue, en realidad, a pesar de la teoría de las Ideas. Ya algunos contemporáneos del filósofo ateniense, como Antístenes o Estilpón, cínicos, aunque entroncados en la tradición socrática, se mostraron escépticos con la utilidad de las Ideas, apreciando la dificultad de derivar un conocimiento seguro de algo que no procediera de los sentidos.[144] La comedia nueva también satirizó la Idea de Bien[145] e incluso el historiador Álcimo (s. IV a.C.) acusó a Platón de tomar la teoría de las Ideas del comediógrafo pitagórico Epicarmo.[146] De manera que la teoría de las Ideas, antes de la crítica aristotélica, ya había sido considerada como algo ajeno a las distintas versiones griegas de narración racional. Esta circunstancia explicaría cómo durante los primeros siglos de la historia de su recepción, las Ideas no fueron tenidas en cuenta por considerar que conformaban la parte dogmática de la obra de Platón. Con Polemón, el interés de los estudios académicos se focalizó en la ética y la referencia a las Ideas siempre se remitía a justificaciones de esta naturaleza. Esta tendencia se consolidó con el escepticismo de Arcesilao y Carnéades, donde las Ideas carecen sencillamente de importancia o, incluso, se puede decir que estorban. El contacto posterior con las tesis estoicas se resolvió con la indiferencia: no se observa una incompatibilidad entre las Ideas y la moral estoica, si bien las *ideas* estoicas se conciben como conceptos, en tanto que contenidos noéticos correspondientes al acto psicológico de la concepción, que se conserva en la memoria como impresión lógica (*logikȇ fantasía*).[147]

En realidad, como ya he indicado, la consideración de la teoría de las Ideas como doctrina tangencial en el planteamiento platónico su-

144 Diógenes Laercio (D.L. 2.119) dice de Estilpón: «Siendo extremadamente agudo en las discusiones, negaba incluso las ideas. Y decía que el que hablaba del hombre no se refería a ninguno existente, ya que no era este ni ese» [δεινὸς δ’ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη· καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι μηδένα· οὔτε γὰρ τόνδε εἶναι οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὐδ’ ἄρα τόνδε] (utilizo la traducción de Carlos García Gual). Aunque la fuente hay que tomarla con cautela, por proceder de un autor cristiano y muy alejado en el tiempo de Antístenes y Platón, Elías de Alejandría, en su *In Porfyrii Isagogen* (*In Porph.* 59r), relata un supuesto diálogo entre Antístenes, el cínico, y Platón en el que el primero ironiza con la idea de humanidad o de caballeidad, por no saber dónde se encuentran, siendo el hombre o el caballo tan fáciles de hallar.

145 Para un recorrido de la historia de la teoría de las Ideas en esta época, véase Baltes, Lakmann 2005.

146 Cf. D.L. 3.9.

147 Cf. Del Campo 2010, 59-60.

puso un acercamiento entre aristotelismo y platonismo hasta el siglo I a.C., como puede observarse con claridad en la obra del Arpinate y, en general, en las producciones del periodo. La conciliación se produce interpretando las Ideas desde un punto de vista inmanentista por medio de dos teorías: la de los tres principios, que reconoce como tales a Dios, las Ideas y la Materia; y la de los dos principios (Dios y Materia). En la primera teoría, las Ideas son interpretadas como pensamientos de Dios (*noḗmata theou*); en la teoría de los dos principios, las Ideas quedan confundidas con Dios.[148]

Es a partir de finales del s. I a.C. y, sobre todo, durante el siglo I d.C. cuando se experimentará un cambio muy profundo en la interpretación de los textos platónicos y, en particular, del papel que en ellos juega la teoría de las Ideas. Este cambio dirigió la atención desde los textos del *corpus* platónico más específicamente morales o políticos a aquellos que poseen un contenido de carácter más abiertamente metafísico o cosmológico. El *Timeo* adquirió en estos momentos una relevancia superior a la que había tenido hasta entonces en las escuelas regentadas por medioplatónicos, si bien textos como *Gorgias* o *República*, sin pasar a un segundo plano, ceden protagonismo al primero como material útil para una visión de conjunto de la obra del maestro. Solo en este momento se hace evidente para el platonismo medio la tesis que asegura que la filosofía platónica no solo es un conjunto de discusiones aporéticas de talante marcadamente socrático, sino un verdadero sistema filosófico en el que ética, política y metafísica se hallan profundamente vinculadas.[149]

148 Del Campo 2010, 64.

149 En su, por otra parte, magnífico estudio sobre la historia de la recepción de la teoría de las Ideas en la Antigüedad, Del Campo ha defendido su importancia en todas las épocas posteriores a la muerte de Platón. Pero ¿cómo explicar que no hallemos textos que atestigüen esta presencia hasta la segunda mitad del siglo I d.C.? Para Del Campo, el hecho de que Plutarco – un autor ya tardío a estos efectos, a caballo entre el siglo I y el II d.C. – no la mencione prácticamente es un indicador de su asunción tácita como lugar común en la filosofía (Del Campo 2010, 65). Dillon 1996, 48, en cambio, afirma que el tratado sobre las ideas que escribió Plutarco no aporta gran cosa al desarrollo de la teoría bajo un punto de vista medioplatónico. Habría algunas otras cuestiones que convendría matizar de la tesis de Del Campo. Por un lado, en ocasiones el autor parece identificar platonismo y teoría de las Ideas, pero parece claro que académicos como Antioco, que no toman en cuenta este aspecto del platonismo o lo consideran secundario, no pueden verse privados de este título sin justificación clara. Lo mismo sucede, como se ha visto hasta aquí, con personajes como Arcesilao o Carnéades, que se consideran seguidores de la filosofía socrático-platónica. Este vínculo indisoluble no se va a operar hasta más adelante, pero nos hallaremos ya en un periodo muy tardío, en el contexto del Neoplatonismo. Una prueba de esto último es que para Del Campo no merecen consideración los autores de la Segunda Sofística, que sería un movimiento fuera de la órbita de la filosofía. Ahora bien, si es cierto, como el propio Del Campo afirma, que se da una convivencia entre las filosofías de Platón y Aristóteles al menos hasta el siglo I a.C., ¿cómo defender a la vez la importancia de la teoría de las Ideas en este momento? Parece más razonable suponer que la consideración de Aristóteles como un académico, así como la de este y Platón como socráticos, se opera con base en la

De acuerdo con una tesis ya tradicional, Antioco restauró las antiguas Ideas platónicas convirtiéndolas en pensamientos de Dios. Se trata de una propuesta que ha generado un gran debate, derivando la cuestión en una fuerte confusión. Al respecto, Bonazzi considera que convendría separar i) el vínculo de Antioco con la tesis de las Ideas como pensamientos de Dios y ii) el papel que cumplen las Ideas en su epistemología. Para el historiador de la filosofía italiano la primera tesis carece de evidencias suficientes para ser sostenida. Sin embargo, dado que Cicerón menciona las Ideas platónicas en relación con la epistemología de Antioco, lo más razonable sería centrarse en este último punto tratando de averiguar qué lugar ocuparían las Ideas en su epistemología.[150]

En cualquier caso, como ha recordado Dillon, aunque Antioco tiene presentes las Ideas, no se puede asegurar que adopte una postura realista: las describe como Platón lo hace, pero no es probable que las considerase como entidades con una existencia objetiva o, al menos, tal punto no puede ser confirmado con seguridad. Dillon entiende que las apelaciones de Antioco a la memoria harían referencia, no a la anamnesis platónica, sino más bien a procesos mentales por los cuales se forman conceptos. De hecho, el académico británico considera el *Orator* plenamente deudor de las tesis de Antioco. Con todo, resulta imposible afirmar que Antioco fuera el primero en utilizar las Ideas como pensamientos de la divinidad ni que estas no actúen en su filosofía como una suerte de referentes para la comprensión de la realidad.[151] Si esto fuera así, la recepción de la teoría de las Ideas por parte de la Academia Nueva sería el campo más fructífero para observar la prolífica conjunción entre tesis platónicas, aristotélicas y estoicas. Si en Antioco las Ideas son contenidos mentales a los que se llega por abstracción, los *lógoi spermatikoi* de los estoicos serían para él las Ideas del *lógos* general en su aspecto objetivo y trascendente. Pero, insisto, nada hay seguro en esta afirmación, pues, como ha señalado Glucker, también podrían constituir únicamente un discurso recurrente que todo el mundo conoce pero que no juega un papel serio o decisivo, sino que ofrece solo cierto colorido al drama.[152]

reducción del peso de las tesis dogmáticas en el conjunto de la obra del fundador de la Academia o en la consideración de la teoría de las Ideas como mera hipótesis de investigación que, despojada de elementos pitagóricos, resulta difícil de demostrar. La actitud platónica en ciertos diálogos, en los que destaca sin duda el *Parménides*, o los aporéticos, acude en apoyo de esta tesis. En cualquier caso, esta perspectiva se va cerrando paulatinamente con la introducción de tesis dogmáticas en la Academia, lo cual posee una relación directa con la apertura de los escolarcas más destacados a la filosofía de la Stoa. El caso de Antioco es a este respecto clarificador y es una de las razones, como se ha comprobado en este trabajo, del rechazo de Cicerón a las tesis de aquel.

150 Cf. Bonazzi 2012, 316.

151 Dillon 1996, 93 califica el *Orator* como «much more original in composition than Cicero's philosophical works».

152 Cf. Glucker 1997, 72.

En la obra de Cicerón hallamos dos menciones a las Ideas platónicas. Una, ya la conocemos, sirve para introducir la noción de orador ideal en *Orat.* 3.9-10. La segunda se realiza en *Tusc.* 1.24.57-8, en referencia a la anamnesis del *Menón*. En este caso, Cicerón no usa ya *idea(s)*, sino *énnoia(i)*, término empleado en la teoría estoica del lenguaje para expresar las imágenes que todos podemos contemplar pero que se hallan en la mente y en el lenguaje sin tener como referencia un objeto real, pues en el mundo no existen los conceptos, sino los objetos concretos.[153] De manera que, al menos en este último caso, Cicerón recogería la versión estoica de las ideas tal y como las concibe Antioco. La tesis de Dillon resulta convincente, pues en ambos casos el Arpinate se refiere a las ideas como contenidos o imágenes de la mente (*species*), sin que en ningún caso se haga referencia a las Ideas entendidas como objetos trascendentes. Por lo tanto, cuando la teoría de las Ideas regresa con Antioco de Ascalón, no puede garantizarse que estas sean números o trascendentes en sentido estricto, sino que parecen asimilarse a las nociones comunes de los estoicos, aunque la relación entre ambos conceptos fuera distinta en origen. Ese sería precisamente el sentido que adoptarían en Cicerón.[154]

Donde el Arpinate se muestra como un platónico estricto es en la concepción de la *mímēsis* o *imitatio* como el vínculo que une las *idéas* – *énnoiai* si atendemos a la versión de las *Tusculanae Disputationes* – y los objetos reales.[155] En efecto, como antes para el filósofo ateniense, para nuestro autor lo que se imita es aquello que *sub oculos ipsa non cadunt*. La imitación es, pues, una operación intelectual que reproduce un contenido ideal, el cual se da en nuestra mente. Los oradores concretos y sus estilos propios nacen y mueren al tiempo que desarrollan durante su vida diversos cambios. En este contexto resulta muy complicado comprender los caracteres que determinan la perfección y, en consecuencia, los rasgos dignos de imitarse y aquellos que no lo son. La experiencia requiere la asistencia de la capacidad reflexiva y solo a través de ella se alcanza el modelo, pues las ἰδέας (en griego) *semper esse ac ratione et intellegentia contineri*, esto es, a diferencia de las demás cosas (*cetera*), no nacen ni mueren, y están guardadas, contenidas en nuestra razón e inteligencia. Por ello, si delimitamos los caracteres de la ἰδέα de orador – que todos podemos alcanzar mediante el recuerdo – obtendremos ya un referente digno de ser imitado.

153 Cf. Pohlenz 1934, 56.

154 Cf. Dillon 1996, 47.

155 La conexión entre el uso de las nociones de ἰδέα o ἔννοια me lleva a suponer que el uso de la *imitatio* que Cicerón realiza se hallaría igualmente en el ambiente de la Academia Nueva, aunque no es posible afirmarlo con rotundidad, dado que el hecho no se halla atestiguado en otras fuentes.

En ausencia total de una justificación teórica sobre el uso de las Ideas, considero que no resulta en modo alguno inapropiado señalar que las alusiones atestiguadas son, tanto en *Tusculanae Disputationes* como en *Orator*, una manera de apropiarse de ciertas referencias platónicas útiles para respaldar teóricamente los dos asuntos de mayor calado en esta última obra: la *eloquentia philosophica* y el «estilo mixto».[156]

La cita de las Ideas podría sugerir que Cicerón adopta una postura descriptiva de ese ideal que se encuentra en su mente, abandonado esa suerte de metodología que ha adoptado en sus anteriores escritos y que se basa, como ya se ha indicado, en priorizar la experiencia propia del orador sobre cualquier aspecto de índole teórica. No es así. De hecho, este análisis detallado de los estilos que realiza en *Orator* no se reproduce en las demás obras de oratoria, por lo que hay que circunscribirlo al contexto de una explicación que, como el propio autor reconoce, le ha sido requerida por Bruto, destinatario del escrito. No podemos saber si esa solicitud se produjo o no, pero lo cierto es que se convierte en una coartada muy eficaz, pues viste con el manto de la filosofía de Antioco a un orador concreto al que eleva al rango de modelo, esto es, al rango de digno de imitación. Este orador no es otro que él mismo, pues Cicerón interpreta la imagen ideal que se encuentra en la mente con su propio trabajo como orador:

> No hay, en efecto, ningún posible procedimiento de excitar o de apaciguar los ánimos del auditorio que no haya sido ensayado por mí; diría incluso que no haya sido llevado a la perfección por mí, si así lo creyera; y no tendría miedo de ser acusado de arrogancia, si lo que digo es verdad; pero como ya he dicho antes, no es la fuerza de mi talento, sino la violencia de mi sentimiento la que me inflama, hasta el punto de ser incapaz de contenerme a mí mismo.
>
> *Nullo enim modo animus audientis aut incitari aut leniri potest, qui modus a me non temptatus sit – dicerem perfectum, si ita iudicarem, nec in veritate crimen arrogantiae pertimescerem; sed, ut supra dixi, nulla me ingeni sed magna vis animi inlammat, ut me ipse non teneam*. (*Orat.* 37.130-38.132)

Todo el proyecto de construcción de un orador perfecto se desvela con una claridad casi obscena en *Orator*. Él es el orador *perfectus* o completo, ya que su dominio de todos los estilos le hace ser único. Él domina el 'estilo mixto' propio de la *eloquentia philosophica*. En definitiva, él se eleva a sí mismo al rango de eso que los filósofos medie-

156 Parecida opinión sostiene Long 1995, 48 y ss., que considera que el uso de Platón por Cicerón en *Orat.* 3.9-10 se debe únicamente al prestigio del maestro, que es aquí puesto como justificación de un ideal de orador que posee el propio Cicerón y que quiere hacerlo pasar por verdadero para el espíritu.

vales denominarán un «universal concreto» y que en latín podemos denominar *exemplum*.[157] Ahora bien, lo interesante de la propuesta ciceroniana no es tanto la consideración de sí mismo como ἰδέα o *exemplum eloquentiae*, sino la función que cumple este modelo digno de imitación, pues ella determina en último término qué entiende Cicerón por *imitatio*.

De la lectura de estos textos podría pensarse que Cicerón pretende que los jóvenes oradores actúen y sean como él. Si así fuera, no estaríamos comprendiendo qué significa en la propuesta ciceroniana la *imitatio*, pues el modelo no se reproduce automáticamente ni es fruto de una insípida repetición con pequeñas variaciones. Recordemos que en su exposición sobre los tipos de estilo el Arpinate había observado que oradores muy distintos pueden ser grandes en su estilo, pues cada uno adoptará el que más le convenga y lo hará de una manera singular. Aun cuando se reconozca que el mejor orador es aquel que sabe combinar adecuadamente los tres estilos (estilo mixto), no es solo posible sino deseable que esta adecuación se produzca de manera distinta en cada orador. ¿Por qué deseable? Porque en caso contrario estaríamos ante un orador de escuela que repite tópicos de la oratoria, incapaz de despertar en el auditorio la más mínima acción o afección.

El modelo ha de ser un referente que extraiga del propio orador aquellos caracteres que le hacen único. Dicho en otras palabras: el mejor orador es el que, por medio de la imitación de los estilos de oradores excelentes y, en última instancia, del orador *perfectus*, genera las condiciones de posibilidad para que las mejores cualidades de estos sean por él convocadas en cada discurso de manera distinta a como ellos lo hicieron. El orador que aspire a la perfección debe formarse en los *exempla* y no a través de *praecepta*. Si aprendemos a través de casos concretos y reales, y extraemos de ellos lo que para nosotros resulta útil, entonces podemos hacer un uso adecuado de la imitación y no un uso acrítico, que siempre rechazaron los antiguos en general y Cicerón en particular.[158]

La complejidad de la exposición del estilo como instrumento para ofrecer la definición del orador *perfectus* reside precisamente en es-

157 En una prueba más de la continuidad de los escritos tradicionalmente denominados de retórica y los filosóficos, Cicerón afirma en *Off.* 1.1.2 esta misma idea: «concediendo a muchos la ciencia de la filosofía, me parece que estoy en la plenitud de mi derecho si me atribuyo lo que es propio del orador, hablar con propiedad, con claridad y con elegancia, ya que tras ese logro he consumido las horas de mi vida» [*Nam philosophandi scientiam concedens multis, quod est oratoris proprium, apte, distincte, ornate dicere, quoniam in eo studio aetatem consumpsi, si id mihi assumo, videor id meo iure quodam modo vindicare*].

158 Para Leeman 1963, 119, opinión que comparto, la formación a través de *exempla* tiene que ver en Cicerón con la concepción de la distinción entre *theoría* y *práxis* desde una perspectiva romana.

ta peculiaridad, que por un lado prescribe la reproducción del modelo y por otro requiere tener en cuenta el propio carácter. De aquí surgen dos formas de afrontar el estilo. La primera consistiría en elaborar una clasificación general de los estilos en la oratoria, como Cicerón ha hecho; la segunda, en cambio, abordaría la cuestión poniendo el foco en los rasgos distintivos del orador que le habilitan para expresar un estilo propio. Dicho estilo, si bien puede ser reconducido a uno de los modelos tematizados en la clasificación general anterior, permitiría en principio multiplicar *ad infinitum* los tipos ideales, pues cada orador es único en su estilo. Esta idea se encuentra ya en *De oratore*.[159]

En relación con el estilo, podría decirse que Cicerón distingue dos planos:[160] un primero que propongo denominar Nivel 1 o de los *tipos de estilo*, en el que se aprecian unos modelos generales a los cuales se pueden reconducir los discursos de todos los oradores concretos. Se trata de un nivel de unificación y su operatividad dentro del pensamiento de Cicerón consistiría en reconducir la diversidad a cierta unidad en la estilística oratoria.[161] De nuevo, esta unidad es curiosamente triangular: se forma señalando tres núcleos que representan tres estilos. A estos tres vértices se puede añadir un cuarto, que no es sino el triángulo mismo: el orador completo, aquel que sabe combinar los tres estilos o, lo que es igual, quien circula por los tres vértices que dan forma a la figura de la oratoria.

Junto a este nivel, existiría un segundo plano en el que el estilo se presenta como algo específico y se afirma como diversidad que lo hace reconocible aunque no clasificable en una categoría estilística. En este plano, lo interesante no es ya señalar las características que reconducen cada discurso a un estilo determinado, sino precisamente aquellas que lo hacen diferir de otros. Este estilo, al que propongo denominar Nivel 2 o *estilo distintivo*, se caracteriza, frente a los tipos generales de estilo, por definirse desde sus *tam certae res*

159 Cic. *de Orat.* 3.9.34: *quod si in nobis qui adsumus tantae dissimilitudines sunt, tam certae res cuiusque propriae, et in ea varietate fere melius a deteriore facultate magis quam genere perfectum est, quid censetis si omnes qui ubique sunt aut fuerunt oratores amplecti voluerimus? Nonne fore ut quot oratores, totidem paene reperiantur genera dicendi? Ex qua mea disputatione forsitan occurrat illud, si paene innumerabiles sint quasi formae figuraque dicendi, specie dispares, genere laudabiles, non posse ea quae inter se discrepant eisdem praeceptis atque in una institutione formari. Quod non es ita, diligentissimeque hoc est eis qui instituunt aliquos atque erudiunt videndum quo sua quemque natura maxime ferre videatur. Etenim videmus ex eodem quasi ludo summorum in suo cuiusque genere artificum et magistrorum exisse discípulos dissimiles inter se, atamen laudandos.*

160 La clasificación en dos niveles de análisis del estilo se propone únicamente como herramienta hermenéutica, sin que quepa hallar referencias a la misma en las obras del Arpinate.

161 En este nivel Cicerón apelaría a la idea platónico-aristotélica de que nada puede ser conocido si no se conoce su género y su especie.

cuiusque propriae, rasgos que no admiten generalización sin pérdida de su distinción esencial. De manera que en este Nivel 2, el estilo del orador vendría definido por aquellos rasgos (originales de cada orador) que lo hacen único y, por ello mismo, no catalogable en ninguno de los tres estilos del Nivel 1.[162]

Por supuesto que un *estilo distintivo* puede ser reconducido a uno de los tres núcleos estilísticos que conforman los *tipos de estilo*, pero con esta operación se traslada el análisis de tal *estilo distintivo* a un plano distinto. Los *tipos de estilo* operan en el nivel de reconducción y unificación (Nivel 1) que permite al orador encuadrar o canalizar las posibilidades de su *estilo distintivo* (Nivel 2) que la naturaleza ha definido vagamente y que él ha de esforzarse por explorar, pero en esta tarea de desvelamiento lo cualitativamente relevante consiste en conservar y, si cabe, ampliar, lo que en él existe de distinto frente a otros. Tomemos, por ejemplo, a Lisias. Si analizásemos su oratoria desde el Nivel 1, habría que sostener que sus discursos se presentan con unos rasgos claramente sencillos y austeros en cuanto a la expresión, sin florituras innecesarias, por lo que habría que clasificarlo entre los oradores del estilo ático. Se trata de una clasificación escolar, pero útil desde un punto de vista pedagógico. Sin embargo, si lo analizamos bajo el prisma del Nivel 2, debemos preguntarnos qué es lo que hace que Lisias sea distinto de otros oradores aticistas hasta el punto de que haya que reconocer en él, y no en otro, un *exemplum* que debe ser estudiado.

Pues bien: en este contexto, ¿quién puede ser considerado como el orador perfecto? Si hablamos desde un punto de vista abstracto, general, conviene unificar: el mejor orador es el que combina los tres estilos: el orador *perfectus*, cuyo universal concreto es el propio Cicerón. Pero esta explicación resulta insuficiente, pues no permite comprender los matices distintivos que se aprecian en la experiencia y que nos conducen a determinar que dos oradores muy diferentes pueden ser ambos perfectos.

La atención al Nivel 2 o *estilo distintivo* adquiere en este esquema una importancia fundamental, en tanto que, operativamente, es equivalente a la *forma* a la que me he referido anteriormente en relación con el papel de la filosofía en la *eloquentia philosophica*. La diferencia es siempre cuestión de forma o, si se prefiere, del arte combinatoria de los múltiples instrumentos que nos conducen a definir un discurso como una obra terminada, completa y cabal. El orador de escuela, ese que no posee lo que hoy denominaríamos «personali-

162 El esquema, aunque complejo en apariencia, resulta sencillo si se tiene en cuenta la dialéctica reproducción/novedad que conlleva todo ejercicio imitativo. Así, el orador que imita a Demóstenes reproduce ciertos caracteres de la oratoria de este que habilitan su reconocimiento, pero si pretende alcanzar la perfección, sus discursos deberán incorporar cierta originalidad, propia y distintiva.

dad propia» no puede alcanzar la cualidad de orador *perfectus*, pues su discurso es meramente técnico, sin que se pueda apreciar en él los rasgos del Nivel 2 que llevarían al auditorio a designarlo como distinto a algo previamente dado. En consecuencia, sin Nivel 2, sin forma no hay *reconocimiento* del orador con entidad específica, sino el mero ejercicio de una técnica que permite, a lo sumo, su clasificación en un tipo general de estilo (Nivel 1).

El modelo de orador completo que Cicerón describe resulta por ello necesariamente abierto, dado que el Nivel 2, esto es, aquello que permite definir al orador como cabal o *perfectus* es, en cierta medida, indefinible. En tanto que supone una diferencia con respecto al resto de los oradores, sus caracteres no pueden ser tematizados, sino únicamente percibidos como una innovación que se separa de lo habitual y conocido y que a la vez funciona. Apreciar la perfección en la oratoria consiste, en primer término, en conocer tipos ideales que actúan como guía, pero, sobre todo requiere profundizar en los matices propios del *estilo distintivo* de cada orador con objeto de determinar la perfección en su ámbito. Cicerón lo resume así: «Y en estos oradores ha de advertirse lo siguiente: que pueden ser sumos, aunque entre sí sean desemejantes».[163] La determinación del estilo es trasladada por nuestro autor al ámbito de la diferencia y de esta manera se puede defender la excelencia de la diversidad.

La perfección se encuentra abundando en aquellos aspectos que previamente se hallan en cada orador, el cual adquiere grandeza por el hecho de extraer de su potencialidad natural todas las consecuencias, generando un estilo propio y en cierta medida único. Por ello, no existe un orador perfecto, sino oradores perfectos *en su estilo* (*de Orat.* 3.8.29). La deuda platónico-aristotélica de estas palabras parece evidente.[164] Sin embargo, Cicerón añade rasgos singulares en dos ámbitos: el primero, al que ya he hecho referencia, es el carácter constitutivo de la diferencia en la formación del estilo. El segundo se centra en el proceso por el que se potencia la propia diferencia o, lo que es igual, la propia forma o naturaleza del orador.[165] Y es

163 Cic. *Brut.* 55.204: *atque in his oratoribus illud animadvertendum est, posse esse summos qui inter se sint dissimiles.*

164 Como puede observarse, el problema del estilo distintivo guarda una estrecha relación con el problema educativo, problema prioritario de la tradición platónico-aristotélica. Para dicha tradición – nos recuerda Donini 2008 – la personalidad del buen ciudadano se hallaría condicionada por la integración e interacción de tres factores: *phýsis* (la naturaleza de cada uno), *ēthos* (los hábitos adquiridos durante la juventud en el proceso de formación) *y lógos* (la racionalidad). Es evidente, tanto en el *De oratore* como en el *Orator*, que Cicerón, siguiendo en esto a Sócrates, prioriza la *phýsis* sobre el resto de los factores.

165 Porque «en su conjunto, la técnica oratoria – o si al menos es un reflejo o tiene parecido a una técnica – tiene la virtud, no de procrear y parir ya del todo hecho algo que en absoluto existe en nuestro interior, sino de hacer viable y vigoroso lo que ya ha

precisamente en este proceso en el que Cicerón sitúa la *imitatio* como el mecanismo básico de aprendizaje.

2.3.3 La *imitatio* como método de adquisición de un estilo propio distintivo

El modelo de orador ciceroniano posee consecuencias pedagógicas evidentes, pues permite la adaptación a cualquier carácter o forma. El trabajo del alumno consistirá únicamente en observarlo con cuidado y tomar de él aquello que pueda ayudar a constituir su estilo propio distintivo. Sin embargo, como el propio Cicerón ha reconocido en *Orator*, no existe en realidad, sino que hay que buscarlo en el elenco de oradores que nos ha precedido, componiendo a partir de ellos *exempla* de cualidades dignas de ser imitadas. Aunque Cicerón se ha propuesto a sí mismo como *exemplum maximum*, no por ello deja de reconocer que es posible alcanzar el estilo distintivo imitando a otros oradores. Por tanto, resulta necesario distinguir entre, por un lado, la manera en que Cicerón concibe el proceso formativo del futuro orador y la importancia que en él adquieren los modelos; y, por otro, el valor que otorga a su orador completo no solo como referente del proceso educativo, sino, en general, como propuesta al servicio de la *res publica*.

En relación con la primera cuestión, esto es, el papel que adquieren los modelos de excelencia en la formación de los oradores, Cicerón se muestra convencido de que una buena educación se debe basar en la imitación y no en el aprendizaje de técnicas oratorias de escuela. Ahora bien, ¿cómo se ha de imitar para alcanzar el objetivo final, que no es otro que desarrollar un estilo propio distintivo? ¿Es imitar reproducir un modelo previo, comportarse como otro lo ha hecho antes que él?

Lo primero de todo es conseguir un buen maestro que sepa indicar al orador aquellos aspectos que le permitirán exteriorizar sus cualidades. A continuación, el maestro deberá dotarle de instrumentos para profundizar en las que se observan aún de forma incipiente. Solo tras la adquisición de cierta formación deberá iniciarse el proceso imitativo. ¿Qué entiende Cicerón por imitación en este contexto? Como ya se ha visto, no es imitación la simple reproducción de uno de los *tipos de estilo* en los que se clasifica la oratoria. Tampoco copiar la forma de expresión de un orador concreto o, por lo menos, copiar aquello que lo hace insuperable. Más bien, imitar consiste en observar a otros oradores y tomar nota de las cualidades que, siendo de estos, pertenecen también al imitador. Así, un orador ex-

sido procreado y surgido dentro de nosotros» [*sed haec ars tota dicendi, sive artis imago quaedam et similitudo est, habet hanc vim, non ut totum aliquid, cuius in ingeniis nostris pars nulla sit, pariat et procreet, verum ut ea, quae sunt orta iam in nobis et procreata, educet atque confirmet*] (*de Orat.* 2.87.356).

perimenta la imitación cuando se ve reflejado en otro orador y ese reflejo extrae de sí algo que hasta ese momento se encontraba oculto. Reproducir el estilo de otro normalmente no ayuda a convertirse en un orador «completo en su estilo» (*perfectus*), sino más bien conduce al fracaso, dado que nunca un orador puede poseer iguales características que, por naturaleza y por experiencia vital, otro posee. En realidad, los oradores *perfecti* en su estilo no son reproducibles ya que, de serlo, no habrían adquirido la perfección distintiva, que es a la que Cicerón busca: una forma que los define y hace que sean ellos y no otra cosa. Ahora bien, sí son imitables, porque su ejemplo ayuda a otros oradores a alcanzar la perfección que se obtiene con el conocimiento y desarrollo de su propia naturaleza.

Un relato del propio Cicerón al comienzo del Libro II de *De inventione rhetorica* servirá para comprender el papel que la imitación ha de adquirir en la formación del orador que pretenda alcanzar la excelencia. En cierta ocasión, los habitantes de Crotona, con objeto de enriquecer el templo de Juno que se encontraba en la ciudad, contrataron por una gran suma de dinero a Zeuxis de Heraclea, que en esos momentos era el pintor más reputado. Entre las pinturas que Zeuxis propuso realizar, se incluía una Helena que pretendía ser expresión del modelo perfecto de belleza. Para la ejecución del trabajo, el famoso pintor solicitó a los crotoniatas que le presentaran las jóvenes más bellas de entre las que allí vivían. Así lo hicieron y reunidos en pública asamblea, le propusieron que entre todas ellas eligiera a la que, conforme a su autorizado criterio, le pareciera más bella. Sin embargo, Zeuxis, no satisfecho con una sola, eligió a cinco, pues consideraba que un único cuerpo joven no podía expresar la totalidad del ideal de belleza. Tras este relato, continúa Cicerón:

> De manera parecida, cuando quise escribir un tratado de retórica no me propuse imitar un único modelo al cual debería seguir en todos los detalles, con sus cualidades y defectos, sino que, después de reunir todo lo escrito sobre la materia, cogí de cada autor los preceptos que me parecieron más apropiados, eligiendo así lo más sobresaliente de sus diferentes talentos.
>
> *Quod quoniam nobis quoque voluntatis accidit, ut artem dicendi perscriberemus, non unum aliquod proposuimus exemplum, cuius omnes partes, quocumque essent in genere, exprimendae nobis necessarie viderentur; sed omnibus unum in locum coactis scriptoribus, quod quisque commodissime praecipere videbatur, excerpsimus et ex variis ingeniis excellentissima quaeque libavimus*. (*Inv.* 2.2.4)

La anécdota resulta muy útil para señalar dos de las cualidades que ha de desarrollar el futuro orador y que resultan imprescindibles pa-

ra su proceso formativo.[166] La primera consiste en la capacidad de imitar en cada momento y para cada tipo de discurso los caracteres mejores de entre los mejores oradores que han existido.[167] La imitación es bajo este prisma un instrumento pedagógico al servicio de la asimilación de hábitos adquiridos a través de la repetición que permiten desarrollar los específicos caracteres con los que la naturaleza ha dotado a cada orador «haciendo(los) más vigorosos». De ahí que la cuestión más relevante sea que el alumno imite correctamente, pues de ello dependerá el impulso hacia ese estilo distintivo cuya adquisición nos convierte a su vez en modelos dignos de ser imitados por los oradores futuros.

Como he tratado de mostrar, e insisto de nuevo en ello, la imitación no es, desde luego, la simple reproducción de los tipos de estilo en los que se clasifica la oratoria o aquella forma de expresión que convierte a un orador concreto en excelente. Imitar es extraer de entre los ejemplos de virtudes (*exempla virtutis*), esto es, de entre todos los oradores preexistentes cuyas virtudes insuperables, personificadas en ellos, han sido elevadas a modelo, aquellas que son más aptas para ser desarrolladas por uno mismo en atención a las propias capacidades. Las distintas naturalezas, base de los distintos caracteres, determinan pues la elección de los modelos. He aquí la importancia del elenco de *exempla* que la tradición ofrece y entre los cuales debemos saber escoger. Cicerón recomienda a los alumnos de retórica *primum vigilet necesse est in deligendo*, esto es, prestar en primer término atención a quién se elige. Una vez elegido el *exemplum* a imitar, continúa el Arpinate, conviene *in eo quae maxime excellent, ea diligentissime persequatur*, perseguir con todo cuidado las cualidades más excelentes del mismo (*de Orat.* 2.22.92). Por lo tanto, el imitador que se sirve de *exempla*, bien en su proceso educativo, bien en el momento de realizar sus propias producciones, pone en juego su propia valía, tanto en la selección de los que ha de seguir, pues han de ser *exempla* que convengan a su propio carácter, como en la

166 Pero no solo formativo. Además de expresar un punto de vista acerca de lo que el Arpinate entiende que debe ser el *officium* de la *imitatio*, tendría funciones ulteriores. En concreto, Dugan 2013, 29 lo interpreta en clave identitaria. Cicerón se presentaría a sí mismo como crítico literario de la retórica griega de la misma manera que Zeuxis examinaría las cualidades de las cinco jóvenes crotonas. Así, de forma implícita, estaría feminizando la retórica griega tradicional con la intención de no desvelar su fascinación por la cultura y a retórica griegas. Lévy 2012c considera, sin embargo, que el relato no permite defender una retórica de la imitación en Cicerón en *De inventione*, pues no hay en esta obra un desarrollo del concepto. Esto no se producirá hasta el *De oratore*.

167 Para Fantham 2004, 99-100, la diferencia entre la propuesta de Isócrates y la de Cicerón a este respecto es que el primero se presenta a sí mismo como un modelo de maestro de retórica, mientras que el segundo presenta modelos que representan diversas opciones retóricas, pero con idéntico valor. Habría que añadir al apunte de Fantham que dichas opciones retóricas reflejarían diversas cualidades de la *eloquentia philosophica* que Cicerón patrocina y de la que se presenta como supremo modelo.

detección de las cualidades excelentes que desea recibir de ellos. En consecuencia, antes de iniciar el proceso de imitación, ha de conocer muy bien su propia naturaleza y las cualidades que esta le ha otorgado. En concreto, ha de ser consciente de que dichas cualidades actúan como base sobre la cual se construye el edificio de su futura elocuencia y de que constituyen su propio límite. Cicerón insiste en este punto: la imitación de los mejores oradores tiene la función de hacer del imitador el mejor en su propio estilo, no en el de los que le precedieron. De ahí que conocerse a sí mismo sea una condición necesaria para seleccionar los *exempla virtutis* a imitar.[168]

La importancia de la imitación se hace evidente ya en *De oratore* y culmina con la referencia explícita a la idea de orador ideal en el *Orator*. En el *Brutus*, Cicerón introduce un matiz interesante que nos permitirá abordar la importancia de la construcción del orador completo que se ha tratado de definir en este capítulo. Como ha señalado Dugan, el fenómeno de la imitación se presenta en esta última obra generalmente como una dinámica que tiene lugar entre oradores que han tenido una relación directa entre ellos.[169] Esto no significa sin embargo que los textos y, más concretamente, los discursos de los oradores del pasado no jueguen también un papel importante en el proceso imitativo. En otros pasajes del *Brutus* hallamos varios ejemplos de discursos escritos que Cicerón trae a colación como modelos dignos de ser imitados.[170] Pero es evidente que la ventaja del *exemplum* directo es que se nutre de una vivencia personal que se incorpora a la experiencia; su problema fundamental es que todo *exemplum* directo resulta limitado en el tiempo, pues los seres humanos desaparecen y sus actos se olvidan.[171] Cicerón es consciente de esta dificultad, imposible de suplir con la representación dramática – otro tipo de *imitatio*, como ya sabemos – de algunos oradores excelentes dialogando en su finca de Túsculo, aunque esta consiga recrear magistralmente una vivencia concreta. De lo que se trata es de entablar una relación que, si no puede surgir con el trato personal, pueda llevarse a cabo compartiendo vivencias similares, pues en las sucesivas generaciones de humanos, dichas experiencias, aun las más personales, tienden a repetirse.

Frente a la educación que proporcionan las escuelas de retórica y filosofía griegas, la formación a través de *exempla* tiene que ver

168 Recoge así Cicerón una idea que ya encontramos en *Eth. Nic.* 1106b5-7. Sobre el papel de los *exempla virtutis* en la literatura romana, véase Litchfield 1914.

169 Cf. Dugan 2005, 201.

170 Sirvan de ejemplo *Brut.* 44.164 o bien *Brut.* 87.298, donde se resalta el valor de los discursos de Catón y Craso como modelos.

171 De nuevo, un tema platónico que nos remite directamente al *Fedro*, que el Arpinate conocía muy bien.

en Cicerón con la concepción de la distinción entre *theoría* y *práxis* desde una perspectiva romana. Si se aprende a través de casos concretos y reales y de ellos se extrae lo que para el futuro orador resulta útil, entonces puede hacerse un uso adecuado de la imitación, y no un uso acrítico.[172]

172 Encontramos esta idea también en *Rhetorica ad Herennium*, que no por casualidad fue considerada durante varios siglos una obra del Arpinate. Hablando de las cualidades del orador, la invención, disposición, estilo, memoria y representación, se refiere a la imitación como uno de los tres medios para conseguir la perfección, junto con la teoría y el ejercicio: «La imitación nos estimula mediante el estudio atento a alcanzar la efectividad de otros oradores» [*imitatio est qua impellimur, cum diligenti ratione, ut aliquorum similes in dicendo, valeamus esse*] (*Rhet. Her.* 1.2.3). Refiriéndose al ejemplo como una de las formas de lograr el ornato del discurso, sostiene: «Puesto que el ornato se consigue mediante símiles, ejemplos, amplificaciones, precedentes judiciales y todos los otros medios que sirven para amplificar y enriquecer la argumentación, consideremos los defectos que se dan en estos casos» […] «Un ejemplo es defectuoso si es falso y puede refutarse, o si es deshonesto y por tanto no debe imitarse, o presenta implicaciones mayores o menores de lo que exige el caso» [*quoniam exornatio constat ex similibus et exemplis et amplificationibus et rebus iudicatis et ceteris rebus quae pertinente ad exaugendam et conlocupletandam argumentationem, quae sint his rebus vitia consideremus* […] *exemplum vitiosum est si aut falsum est, ut reprehendatur, aut improbum, ut non sit imitandum, aut maius aut minus quam res postulat*] (*Rhet. Her.* 2.29.46). Y más adelante: «El ejemplo consiste en citar un hecho o una frase del pasado mencionando explícitamente a su autor. Se utiliza por los mismos motivos que la comparación. Da más brillo a la idea cuando solo se utiliza para embellecer. Las hace más inteligibles cuando aclara lo que estaba oscuro y más creíbles al hacerlas más verosímiles. Las pone ante los ojos cuando expresa todos los detalles con tanta nitidez que se podría, por así decir, tocarlas con las manos» [*exemplumest alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio. Id sumitur isdem de causis quibus similitudo. Rem ornatiorem facit cum nullius rei nisi dignitatis causa sumitur; apertiorem, cum id quod sit obscuris magis veri similem facit; ante oculos ponit, cum exprimit Omnia perspicue ut res prope dicam manu temptari possit*] (*Rhet. Her.* 4.49.62).

3 Valor político de la imitación en Cicerón: el *orator perfectus* y su antagonista

3.1 El *orator perfectus* como modelo para la política y la construcción de un canon de oradores-políticos para Roma

3.1.1 Un modelo de orador para la política

En su ya clásico *Tratado de la argumentación*, Perelman y Olbrechts-Tyteca señalaron que el uso de ejemplos en una argumentación resulta muy útil cuando existe un desacuerdo en el auditorio respecto a los valores que el orador trata de defender. Ante la evidencia de un inexistente consenso, el ejemplo emerge para autorizar una opción concreta.[1] Como ilustración del comportamiento o del valor que

1 Cf. Perelman, Olbrechts-Tyteca 2015, 536.

DOI 10.30687/978-88-6969-511-7/004

trata de sostenerse, el ejemplo remite a una regularidad ya fijada. Ahora bien, como modelo, incita a la imitación. Por ello, aunque parezca paradójico, pese a requerir cierta discrepancia, el ejemplo únicamente resulta eficaz si existe «un acuerdo previo sobre la posibilidad misma de una generalización a partir de casos particulares».[2]

Al abordar en la *Retórica* los lugares comunes de los entimemas, Aristóteles trata del que se obtiene mediante «el juicio de un caso igual o semejante o contrario» cuando este juicio ha alcanzado el consenso entre multitud de hombres o, más específicamente, por la comunidad de sabios (*Rh.* 1398b20 y ss.). El Estagirita se refiere al tópico *ek krísēos*, que en retórica consiste en utilizar un juicio ya aceptado sobre un hecho que puede de alguna manera relacionarse con el que se juzga, lo que supone en último término la remisión a un argumento de autoridad.[3] Pero, para que el argumento de autoridad concluya en asentimiento generalizado, es necesario primero que el auditorio reconozca dicha autoridad en el hecho o en la persona que se utiliza como ejemplificación de lo semejante. Dicho en otras palabras: no se imita cualquier actuación, sino tan solo aquellas realizadas por personas que poseen un cierto prestigio.[4] El prestigio no es en modo alguno objetivo, sino construido, y será más verosímil cuanto mejor fundado se halle en una serie de valores que el auditorio al que se dirige vincule con algo positivo. De ahí que los modelos sean objeto de formación y transformación atendiendo a los valores en los cuales se asienta su prestigio, y viceversa: la utilización de los modelos contribuye a la matización y, en ocasiones, a la configuración de los valores a los que sirven en un proceso simbiótico, como si se tratase de un auténtico juego de espejos. Lo dicho hasta aquí puede en esencia afirmarse también del antimodelo, si bien teniendo en cuenta que en este último supuesto la acción o la conducta que se pretende evitar necesita siempre como referente un modelo contrario que sí se promueve; como antagonista del modelo, el antimodelo recibe una condena explícita cuyo objetivo último es acercarnos lo más posible a una conducta que se considera buena.[5]

Cicerón define el *exemplum* en *Inv.* 1.30.49. Su tratamiento se aborda cuando se hace referencia a los instrumentos para la *confirmatio*,

2 Cf. Perelman, Olbrechts-Tyteca 2015, 536.

3 Cf. Racionero 1990, 437.

4 El prestigio puede ostentarlo una persona, una institución o un elemento clave de un sistema o entramado social o humano. Este último es el caso del sistema jurídico, donde los caracteres del ejemplo se aglutinan en el precedente: invocar el precedente quiere decir tratarlo como un ejemplo que funda una regla basada en regularidades que se asemejan entre sí. A este respecto, conviene recordar que Cicerón, además de todo lo que se ha dicho hasta aquí de él, es un abogado consciente del valor que en toda argumentación jurídica adquiere el precedente y la costumbre.

5 Cf. Perelman, Olbrechts-Tyteca 2015, 561.

que es la parte del discurso en la que el orador trata de asegurarse el apoyo a sus tesis mediante argumentos probables: «una cosa es probable cuando suele ocurrir habitualmente, cuando forma parte de la opinión común o cuando ofrece alguna analogía con la realidad, sea verdadera o falsa». De ahí que el Arpinate, que sigue en esta definición la *Retórica* de Aristóteles,[6] señale explícitamente que todos los argumentos probables son «o indicios, o algo digno de crédito, o algo prejuzgado o algo comparable».[7] Es en esta última forma de obtención de un argumento probable, esto es, la que se basa en lo que se puede comparar con otra cosa, donde Cicerón sitúa su definición del *exemplum* como aquello que «confirma o atenúa un hecho recurriendo a la autoridad o a la experiencia de personas o al resultado de algo».[8]

H. van der Blom reconoce cuatro usos diferentes del *exemplum* en Cicerón: el primero trataría de legitimar la propia tesis recurriendo a uno de los elementos que recoge en su definición: la autoridad, la experiencia o la obtención de un resultado. El segundo uso iría encaminado a satisfacer un placer del propio Cicerón y del auditorio al que se dirige el discurso al escuchar referencias similares acerca del pasado. Un tercer uso de *exemplum* tendría por objetivo favorecer una concreta enseñanza moral. Por último, el *exemplum* actuaría como mecanismo para obtener cierto consuelo para el dolor del oyente al escuchar que casos similares le han sucedido a otros. Junto a estos cuatro usos del *exemplum*, la autora recala en la distinción ciceroniana entre ejemplo histórico – con un evidente contenido moral que incita al auditorio a actuar en dirección del ejemplo o a evitar dicha actuación – y precedente jurídico, que no tendría un contenido moral *per se*, pero que seguiría un esquema similar en su conformación.[9]

La clasificación de van der Blom resulta aceptable en términos generales, siempre que los diversos usos que señala no se conciban como incompatibles entre sí. Con todo, considero que entre todos los usos señalados es el tercero – el que trata de favorecer una concreta enseñanza moral – el que concentra en Cicerón el mayor protagonismo, siempre que entendamos que el campo de la moral se extiende además – como ocurre con la filosofía platónica y, en general, en toda la Antigüedad – al ámbito de la política. Esta apreciación no obsta para

6 En concreto, Arist. *Rh.* 1357a34.

7 Para algunos estudiosos no estamos ante uno, sino ante dos conceptos distintos de *probabile* en *Inv.* Para un mayor detalle de la polémica, véase Núñez 1997, 142.

8 Cic. *Inv.* 1. 29.46-30.47: *probabile autem est id, quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem, sive id falsum est sive verum* […] *aut signum esta ut credibile aut iudicatum aut comparabile* […] *exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negoti confirmat aut infirmat*.

9 Cf. van der Blom 2010, 66 y ss., donde se discute con otros autores, como Opperman o Bücher, que menosprecian, a juicio de la autora – y del mío también – la carga imitativa del *exemplum* y su inevitable contenido moral en favor del elemento persuasivo.

que la indudable proliferación de *exempla* se presente en la obra ciceroniana con el objetivo de anclar su discurso en ciertos momentos del pasado que se pretenden recuperar para el presente, pero dicha recuperación no posee un carácter meramente nostálgico, sino que posee una clara intencionalidad política de conformar una determinada tradición romana.[10] En efecto, ¿de qué otra manera se construyen las tradiciones si no es apelando a acontecimientos del pasado a partir de los cuales se levanta un discurso que les confiere continuidad? Como muy certeramente ha señalado Dench, la evocación constante de *exempla* en la obra de Cicerón tiene el objetivo de regresar al pasado, pero a la vez, de reconstruirlo.[11] La puesta en escena de sus diálogos, la elección de los lugares – Roma, Arpino, Túsculo –, los distintos ambientes, sus historias o narraciones sobre los más diversos temas se presentan como tipos idealizados en los que confluyen la grandeza de una supuesta edad de oro de la República y la actuación política del propio Cicerón.

Con base en la idea de que existen situaciones que se repiten y que, por tanto, la historia – como estudio del pasado – puede ser considerada una fuente de recursos ante situaciones similares del presente (*de Orat.* 2.9.36), el uso de *exempla* trata de incitar la acción de los propios romanos en una determinada dirección, aquella que se considera la más apta para conservar el vínculo entre sistema político y tradiciones romanas básicas.[12] Estas tradiciones se hallan reflejadas en los *mores maiorum*, un constructo ideológico que actúa como hilo conductor de dicha recuperación y a cuyo servicio se edifica todo el entramado del orador ideal. Esta operación no era demasiado original, pues el vínculo político entre la famosa frase de Catón el Viejo *vir bonus dicendi peritus* y los *mores maiorum* resultaba ya casi un tópico en la Roma del s. I a.C., por lo que esta idea no puede atribuirse a Cicerón, aunque sí su utilización como enlace en el plano ético entre el orador y el político.[13]

10 La elección de los *exempla* suele producirse en Cicerón en un contexto moralizador incluso en los discursos judiciales. Por ejemplo, en *Ver.* 3.91.213-92.14, Cicerón acusa a Verres de tomar como referencia las peores acciones de Marco Antonio. La elección de los modelos por parte de los jóvenes es un asunto crucial para Cicerón.

11 Cf. Dench 2013, 134.

12 Sobre la idea de tiempo y la relación entre historia y *exempla virtutis*, *vid*. Mas 2017a, 13-38. Más que una repetición de lo mismo – señala el autor – se aprecia en Roma la conciencia de que existe un espacio en el que puede hallarse una continuidad entre pasado y presente que no tiene tanto que ver con la reiteración de sucesos en el tiempo, al modo en que se repiten las estaciones cada año, sino con la sucesión de situaciones concretas. Este espacio no es otro que la propia naturaleza humana, que ofrece un sentido al acontecer histórico. Para comprender este importante matiz, Mas apela a la forma de hacer historia en la época helenística e imperial, que solo puede ser comprendida teniendo en cuenta que su función consiste en nutrir a la comunidad de *exempla virtutis* atemporales vinculados con los *mores maiorum*.

13 Cf. Calboli 1982, 48 y ss.

Una lectura atenta de las obras de Cicerón, tanto aquellas que han sido tradicionalmente tematizadas como retóricas, como las de mayor contenido filosófico, delata una evidente conexión entre el orador ideal y este *vir bonus dicendi peritus*.[14] Hallamos una referencia explícita a esta conexión en *De oratore*,[15] pero es en *De re publica* donde se vincula este tipo de orador con el gobernante, ya que el requisito atribuido al *princeps* – ese individuo que debe regir los destinos de una *res publica* idealizada – es que se trate de un buen hombre (*bonus*). En realidad, Cicerón realiza a este respecto una declaración genérica que sirve para todo hombre de Estado; declaración que no hace sino recoger, insisto, una idea que poseía ya gran predicamento en la Roma de su tiempo.[16]

Con la progresiva helenización del ambiente romano, esta fórmula había adquirido en el s. I a. C, bien el significado de *kalós kagathós*, bien el de *anēr politikós*, con lo que el vínculo entre ambos términos – el político y el retórico – se hallaba en los ambientes intelectuales de las clases dirigentes. Pero el mundo romano va a dotar al *vir bonus* de un sesgo muy concreto que vinculará la actividad del hombre público con una identidad de grupo muy determinada: la de los *optimates*. Cicerón usa el concepto en este sentido, por lo que hay que entender el *vir bonus* como aquel que ejerce una actividad política en defensa del orden constituido y que, en consecuencia, no se deja llevar por la demagogia propia de los *populares*. Contrarrestar las aspiraciones de estos con buenos argumentos es tarea del político que practica la *eloquentia philosophica*.

Para Narducci, la conexión entre este modelo de orador y el *vir bonus* explicaría el juicio negativo que Cicerón posee de la *simulatio*, la cual es tratada en varias de sus obras. El *vir bonus* ha de ser *simplex*, transparente, no hacerse pasar por quien no es o mostrar emociones que no le corresponden. Para Cicerón, en la vida pública, los simuladores y los aduladores se sitúan habitualmente en las filas de los *populares*, por lo que hay en estas palabras, de nuevo, una relación de índole política muy clara que se resumiría en que algunos *populares* utilizan la *simulatio* para tratar de manipular al pueblo con propuestas demagógicas. Y es que la versatilidad que muestra el orador puede ser peligrosa si no se equilibra con el correctivo que ofrece la virtud.[17] De ahí que no solo sea conveniente, sino imprescindible vincular el carácter de *bonus* con los *mores maiorum*. El modelo de orador de Cicerón defiende una clase de tradiciones ro-

14 Cf. Leeman 1963, 138.

15 Cic. *de Orat.* 2.20.85: *tantum ego in excelente oratore et eodem bono viro pono esse ornamenti universae civitati*.

16 Cf. también Zarecki 2014, 8.

17 Cf. Narducci 1997, 93-4.

manas compatibles con la República frente a los ataques demagógicos que fácilmente podían desembocar en la tiranía.

Como puede observarse, el planteamiento del problema reproduce, adaptada a un contexto romano, la antigua disputa de Sócrates y Platón contra los sofistas y los poetas, disputa que había sido resuelta, como ya se ha visto en el capítulo anterior, con la propuesta de una *eloquentia philosophica*. Aunque los términos de la disputa son distintos – ya no se dilucida el papel de la retórica que practican los sofistas en la educación y el gobierno de la ciudad –, el objetivo – quién debe gobernar – y la forma – identificación y refutación del pretendiente – son semejantes: los *populares*, por medio de la *simulatio*¸ tratan de suplantar al hombre público típicamente romano, que ya no es un filósofo, como en Platón, sino un orador que practica la *eloquentia philosophica*. En esta nueva puesta en escena del *agṓn* platónico, el papel de los sofistas pasa a ser ocupado por los *populares*, mientras que el propio Cicerón, padre y promotor de su orador ideal, se propone a sí mismo como modelo de integración y adaptación de la tradición secular romana. En definitiva, como modelo de orador más *veri simile*.

Ahora bien, a la altura del s. I a.C. la recuperación de este debate debía dar entrada a otros elementos que afrontasen riesgos o problemas más contemporáneos. En el mercado de productos ideológicos de la época, Cicerón no era el único que ofrecía un modelo de gobernante, sino que dicha tarea se había abordado de una u otra manera por las distintas escuelas helenísticas. Parece fuera de toda duda, por los motivos que expondré a continuación, que el Arpinate tenía en mente la figura del sabio estoico – convenientemente reformulada – a la hora de configurar su modelo de orador ideal, el cual se presenta como alternativa.

Aunque revestidos de matices que aluden a cuestiones epistemológicas y éticas, los reparos que se presentan a esta figura remiten en última instancia a un debate de naturaleza política y, en concreto, a los efectos que produciría situar al sabio estoico como modelo de gobernante. Así, Cicerón utiliza en ocasiones su orador ideal para significar también el *spoudaîos* de la filosofía estoica, esto es, ese equilibrio interior que, desde Platón, los griegos definían como *kalón*, contraponiéndolo con los *agathá*, los bienes externos.[18] Sin embargo, el problema más perentorio y grave que el Arpinate observa en esta concepción se refiere a la estricta definición que la filosofía estoica ofrece del concepto de sabio (*sapiens*), una especie de figura ideal que nadie habría alcanzado aún. El modelo de sabio estoico seguía el ideal de la *sophía* propuesto por Platón, el cual se había desdibujado parcialmente al transferirse al contexto helenístico. Hay que recor-

18 Sigo en estas reflexiones el trabajo de Bellincioni 1970, 102 y ss.

dar que, en Roma, el estoicismo había tenido una fuerte influencia en la clase dirigente al menos desde mediados del siglo II, influencia que se había acentuado a partir de la estrecha relación que Panecio había mantenido con el círculo de los Escipiones. Este bagaje pesa en la posición que Cicerón mantiene frente a esta figura, pues en el momento en que escribe algunos de los valores ético-políticos que el sabio estoico representaba formaban parte ya en cierto sentido de la tradición romana. Por ello en ocasiones resulta ambigua, y de hecho no es difícil hallar en ella referencias al sabio ideal estoico como modelo o la atribución del apelativo 'sabio' a algunos personajes concretos a la vez que en otros lugares se niega la existencia del modelo desde un punto de vista escéptico.[19]

Pero, insisto, el problema del concepto de sabio estoico para Cicerón es, como he tratado de explicar en el capítulo anterior, su alcance, pues el estoicismo ha creado un ideal tan estricto que se asemejaría a un dios y cuya autoridad, en consecuencia, competiría con la de los *mores maiorum*.[20] Cicerón observa este hecho como una amenaza contra la estabilidad social y es por ello que vincula constantemente la sabiduría con los personajes del pasado que representan para él al hombre virtuoso, esto es, al que persigue los *mores maiorum* como sabiduría ancestral más cercana a la verdad.[21] En definitiva: para Cicerón, el problema del modelo de sabio estoico es que culminaría en la promoción de un hombre que posee autoridad ilimitada para decidir, incluso por encima de las tradiciones y la libertad romanas. Denunciar el carácter dogmático del sabio estoico es, por tanto, una cuestión política que Cicerón no podía eludir dadas las circuns-

19 Por ejemplo, en *Ac.* 12.45 o en *Fin.* 4.24.65 discute la existencia ideal del sabio; en *Amic.* 4.13 atribuye a Sócrates la cualidad de sabio.

20 Cf. Lévy 1992, 631.

21 Además, Cicerón afirma en todo momento que quiere la aprobación de los que saben sobre elocuencia, pero que sus discursos sean también aprobados por la multitud, cosa que no sucede con los discursos estoicos, que contrastan con las opiniones comunes: «pues yo juzgaré lo que sea recto o torcido en el decir, con tal que pueda o sepa juzgarlo; pero de qué calidad sea el orador, podrá entenderse a partir de lo que él efectúe mediante el decir» [*etenim necesse est, qui ita dicat, ut a multitudine probetur, eundem doctis probari*] (*Brut.* 49.184). De ahí que afirme que el que escucha al orador cree en las cosas que dice, piensa que son verdaderas, está de acuerdo con ellas, las aprueba. El discurso resulta así convincente. Lo que aprueba la multitud, eso mismo ha de ser aprobado por los doctos. La prueba del juicio popular está precisamente en esto, en que el pueblo nunca tuvo disensión con los doctos. Si el mismo Demóstenes, al pronunciar un discurso para el pueblo, se hubiera quedado solo en compañía de Platón, no habría podido decir lo que el poeta Antímaco: que con Platón le bastaba, pues valía por cien mil. Un discurso dirigido al pueblo, o tiene la aprobación del pueblo, o no sirve de nada: diciéndolo con nuestro autor, para el orador, las orejas del pueblo se asemejan a las flautas: si estas no perciben el soplo, o si el oyente no actúa de manera obediente como un caballo, entonces debe ponerse fin al esfuerzo. Ahora bien, puede ocurrir que el vulgo apruebe al orador mediano o incluso mediocre; en realidad, aprobará lo que haya, y si no hay uno mejor, pues al mediocre (*Brut.* 50.187-52.193).

tancias en las que se encontraba la República en ese momento, amenazada por las aspiraciones de concentración del poder de personalidades como César.[22]

La idea de orador perfecto como sabio se encuentra también ya en *De oratore*, donde se alude a un orador que pueda conducir los asuntos públicos a buen puerto (*de Orat.* 3.17.63).[23] Sin embargo, su forma más elaborada se encuentra en *De re publica*, donde se hace referencia explícita al individuo que debería regir los destinos de la ciudad. Zarecki ha mostrado muy convincentemente el paralelismo entre el *orator perfectus* que Cicerón presenta en *De oratore* y el *rector rei publicae* o *princeps* que describe en *De re publica*. Dicho paralelismo afectaría no solo a este punto concreto, sino a la estructura y finalidad de ambas obras. El hecho de que ambas fuesen redactadas en la misma época de la vida del Arpinate refuerza la tesis de Zarecki, quien concluye que la introducción del *rector reipublicae* en *De oratore* resulta una prueba manifiesta de la íntima conexión de intereses y finalidades de ambos diálogos.[24] Los caracteres que Cicerón atribuye a su *rector* son *sapientia*, *prudentia* y *auctoritas* (*Rep.* 1.34.51 y ss.), lo que confirmaría esta doble consideración del orador que practica la *eloquentia philosophica* y el óptimo gobernante, que es el sabio.[25] Igual papel tendría el orador que se presenta en *De legibus*, configurado, de nuevo, como un modelo de sabio que practica todas las virtudes. Aunque debe conocer la filosofía griega – dice Cicerón en este pequeño tratado – no debe, sin embargo, hablar como un filósofo, sino como un hacedor de leyes, como un creador de comunidades políticas.[26]

La concepción del orador *perfectus* ciceroniano así definido se presenta por tanto como una propuesta alternativa a los modelos de sabio existentes en las escuelas helenísticas. Ya me he referido a los peligros que Cicerón observa con respecto al sabio estoico, pero el

22 Cf. Lévy, 1992, 634.

23 En otro pasaje, Cicerón se refiere al *reipublicae rectorem* o *princeps* (*de Orat.* 1.48.211) que, más adelante desarrollará en *Rep.* Lepore 1954, 46 interpreta, siguiendo a Heinze, que Cicerón se está refiriendo aquí a una figura similar a la de Jefe del Estado, y no a la de dictador con poder absoluto. Por lo tanto, no estaríamos ante el uso tradicional de *princeps*, que Cicerón emplea en otras partes de la obra con otro valor: véase v.g. *de Orat.* 1.7.23 y 24; 22.104; 23.105; 48.211; 52.225; 2.37.155; 47.197. Sobre el valor de esta tesis, que no puedo analizar en este trabajo, véase el ensayo recopilatorio de Narducci 2001 en el que se realiza un análisis detallado del trasfondo político del texto de Lepore en el contexto de la historiografía italiana del siglo XX.

24 La conexión es evidente en otros aspectos, como la forma dialogada basada en la forma dialógica griega, la temática, que sería similar en ambos casos, pero abordada desde dos puntos de vista diversos, así como conceptualmente, pues en ambos textos se combina la filosofía con la práctica política para crear los modelos de *perfectus orator* y de *rector rei publicae* (Zarecki 2014, 66 y ss.).

25 Cf. Zarecki 2014, 85.

26 Cf. Caspar 2011, 204.

orador ciceroniano combate también la figura del sabio epicúreo, alejado de las disputas políticas y refugiado en su jardín. Como ya he señalado anteriormente, para nuestro autor resulta obvio que, si los epicúreos convencieran a los grandes hombres de que no es de sabios dedicarse a los asuntos públicos, «ellos mismos no podrán dedicarse a sus cosas, que es lo que desean en particular».[27] Apartarse de las ocupaciones públicas por entregarse a estos estudios sería contrario al cumplimiento del deber, ya que el oficio de la virtud radica todo en la acción (*Off.* 1.6.19). Sin embargo, la preocupación por el sabio epicúreo se trata en esta obra poco más que como un pasatiempo teórico sin excesiva relevancia práctica, lo que resulta comprensible dada la extrema dificultad de que algún portador de los ideales epicúreos llegase al consulado.[28] Por su atractivo para los romanos, así como por las consecuencias de la configuración de su modelo de sabio, urge mucho más una crítica en profundidad a las tesis estoicas.

Dado que el sabio ha de dedicarse a la política, pues la sabiduría se entiende en todo momento al servicio de la ciudad, Cicerón prefiere un modelo abierto basado en las doctrinas escépticas de la Academia de Arcesilao y Carnéades. Dicho modelo aseguraría dos elementos que para Cicerón son de la máxima importancia. Por un lado, la idea platónica según la cual el gobierno no debe dejarse en manos de aquellos que dan pruebas de desearlo, pues lo más probable es que la ciudad termine desembocando en una tiranía. Como ya he señalado, probablemente Cicerón desarrolló esta sensibilidad con la experiencia de César.[29] Al someterse siempre a los *mores maiorum*, el modelo de orador que Cicerón propone se halla siempre al servicio de la ciudad y no de sí mismo, como el guardián filósofo de la *República* platónica. Al configurarse como un modelo exento de dogmatismo, a diferencia del sabio estoico, el orador completo debe curtirse en el debate público y ganar su posición con esfuerzo.

Pero hay un segundo elemento que queda asegurado con este modelo abierto o escéptico propuesto por el Arpinate, y es la posibilidad de que las decisiones que tome como consecuencia de su intervención política sean refutadas por un mejor argumento, entendiendo por ello un argumento más probable o verosímil. La tesis sería similar a la utilizada para refrendar los *mores maiorum*: tanto estos como el modelo de orador *perfectus* son óptimos porque no han sido refutados, siendo el tiempo quien se encargaría de emitir su certificado de validez y, sobre todo, quien los convierte en más probables que los

27 Cic. *de Orat.* 3.17.64: *non poterunt ipsi esse, id quod maxime cupiunt, otiose*.

28 Hay, sin embargo, algún ejemplo: Lucio Calpurnio Pisón, al que Cicerón trata como epicúreo inconsistente (véase *Pis.* e *infra*).

29 Cf. Alesse 1994, 128.

alternativos.[30] Conviene recordarlo: ni el modelo de orador *perfectus* ni los *mores maiorum* son estáticos y su pervivencia está sujeta a interpretaciones y actualizaciones. Cicerón no solo fue consciente de ello, sino que gran parte de su obra se dirigió precisamente a esta labor de actualización.[31]

Ahora bien, a diferencia de los *mores maiorum*, la certificación emitida por el tiempo al modelo de orador *perfectus* necesitaba la consolidación de una tradición de oradores que resultaba difícil de hallar entre los romanos. Por este motivo, a la hora de buscar referentes, los jóvenes oradores no podían sino volver la mirada a los griegos y prescindir totalmente de los grandes hombres que había alumbrado la República. El propio Cicerón declara, cuando se refiere a las fuentes de su oratoria, que se vio obligado a acudir a Demóstenes, a Isócrates o a Platón por no hallar en Roma precedente a la altura de estos maestros griegos. Sin embargo, el vínculo entre estos dos elementos – *mores maiorum* y orador *perfectus* – requería la generación de un hilo conductor que permitiera presentar su propuesta como escalón final fruto de una evolución específicamente romana, no griega. Requería, en definitiva, el establecimiento de un canon de oradores políticos que permitiera, por imitación de sus mejores caracteres, desembocar en el modelo propuesto. Esta operación se lleva a cabo en el *Brutus*.

3.1.2 Un canon de oradores para la res publica

A lo largo de esta investigación, he hecho referencia en varias ocasiones al *Brutus*, pero no he abordado las claves hermenéuticas que muestran con claridad la continuidad de dicha obra con *De oratore* y *Orator*. Junto a estas dos, el *Brutus* conformaría una trilogía informal cuyo fin consistiría en apuntalar un modelo de orador para la política fundado en la propia historia romana. Quisiera ahora exponer cómo el *Brutus* contribuye a este fin a través de la constitución de un canon de oradores que actúan en el relato ciceroniano como es-

30 La primera aproximación al papel que juegan las alusiones a los *maiores* en Cicerón nos la ofrece Roloff [1937] 1974, 274-322 en un trabajo ya clásico.

31 Quisiera llamar la atención del lector sobre una cuestión cuya comprensión da la medida de la escisión que existe entre nuestra concepción moderna de la política, cuyo discurso dominante es el de la democracia, y la antigua, en la que prima el equilibrio de los actores políticos como garantía de la estabilidad social. Cicerón está acusando a los *populares*, cuyo programa se ha querido ver en ocasiones como precedente de un pensamiento democrático moderno (véase López Barja de Quiroga 2007) de apoyar, con base en el modelo de sabio estoico, el dogmatismo y la tiranía. Su modelo de orador completo, presentado como abierto a la refutación y, en consecuencia, no verdadero sino *probabile*, sería una mejor garantía de las libertades tradicionales y de la estabilidad de la comunidad política.

calones de un proceso evolutivo cuyo fin sería legitimar su propuesta de orador completo como producto que recogería la tradición republicana ancestral.

Brutus es la primera obra completada tras el perdón de César. Concluida en abril de 46 a.C., se trata, como ya expliqué en el capítulo primero, de un diálogo entre Cicerón, Ático y Bruto, y se nos ha transmitido acompañada de un subtítulo que puede ser *de illustribus oratoribus* o *de oratoribus claris*.[32] La obra presenta un trasfondo histórico que no puede eludirse, pues, a pesar de que en las primeras páginas Cicerón desplaza la política de la conversación, esta se halla presente en el texto de una manera implícita.

La exposición comienza con un elogio al recuerdo de Hortensio, fallecido a mediados de 50, y al que llama «varón distinguido» (*egregius*).[33] Este elogio resulta equívoco, pues parece una estrategia para propiciar la evocación del pasado del propio Cicerón. Así, si tomamos la obra en su conjunto, el recuerdo de Hortensio no es sino un mero prolegómeno para la posterior descripción de la trayectoria oratoria del Arpinate. Pero, por otro lado, como ha resaltado Marchese, resulta evidente el paralelismo entre la muerte de Hortensio y la muerte de la oratoria, de manera que el discurso fúnebre al amigo podría leerse perfectamente como un discurso fúnebre a la oratoria romana.[34]

Teniendo en cuenta la época y el contexto en el que está escrito, Lowrie ha indicado con mucho acierto que el *Brutus* puede leerse en clave de propuesta contra una tendencia generalizada a considerar la oratoria de César como *exemplum*. El objetivo del Arpinate sería pues contrarrestar dicho ejemplo abogando por el sistema tradicional de la *contentio* aristocrática.[35] Esta apreciación, que puede sustentarse fácilmente en la interpretación de algunos fragmentos de la obra, resulta además muy oportuna si consideramos la importancia política que César había ido adquiriendo progresivamente y que en 46 a.C. resultaba indiscutible. Recordemos que, como el mismo Ático se encarga de señalar en la obra, el juicio popular había hecho de César no solo un brillante militar sino alguien de quien podía decirse que «habla en latín más elegantemente que casi todos los oradores […] por las muchas letras y además de veras recónditas y exqui-

32 La primera denominación aparece en el códice Mutinense, y *claris* en el Vaticano Latino 3238 y, parece ser, que también en el Laudense, que se ha perdido (Reyes Coria 2004, XVIII).

33 Marchese 2011, 12 hace notar que el *Brutus* comienza allí donde acaba *De oratore* – esta obra en el ingreso en la carrera forense de Hortensio; aquella con su elogio fúnebre.

34 Cf. Marchese 2011, 13.

35 Cf. Lowrie 2008.

sitas, y por el sumo estudio y diligencia».[36] Frente al eximio orador con amplio reconocimiento como militar, Cicerón se vería obligado a presentar su modelo de orador alternativo, ese que ha sido aquí estudiado, prestigiando una vez más la palabra sobre la capacidad política de las armas. Ante el éxito del modelo cesariano del militar versado en letras, gran orador y político, esto es, un modelo totalizador para la vida pública (igualmente *perfectus*), el Arpinate se ofrece a sí mismo como alternativa que culminaría un proceso secular legitimado en la historia y en las tradiciones ancestrales romanas que César pretende, a su juicio, destruir.

Si a lo anterior se une el tema previamente señalado de la decadencia o muerte de la oratoria, se entiende perfectamente cierto tono de melancolía que domina la obra y el intento por parte del Arpinate de afirmar en la teoría una supremacía que en la práctica le era negada al orador ya en esta época.[37] De ahí el comentario, que Cicerón realiza en *Brut.* 96. 330, en favor de mantener la oratoria en casa, bien guardada, como a una virgen madura. La idea de que no estamos ya en tiempo de oradores, pues César ha generado las condiciones para que los discursos se dirijan únicamente al deleite de ciertos círculos privados o al placer de la lectura con fines meramente literarios, parece estar muy presente, así como el vínculo entre este hecho y la decadencia del sistema republicano.

Recordar la grandeza de los *exempla* de oradores del pasado se convierte así en una forma más de legitimar ciertos valores que han perdido vigencia. En este sentido, se ha llegado a asegurar que el objetivo primordial del *Brutus* consistiría en este recuerdo, que a modo de homenaje se presenta para construir una suerte de memoria colectiva.[38] En ningún caso quisiera negar la presencia de este elemento; es más, podría afirmarse que ocupa un lugar prioritario no solo en *Brutus*, sino en la obra del Arpinate en su conjunto. Ahora bien, podría señalarse una finalidad más específica que actuaría como eslabón de una cadena formada por *De oratore* y *Orator* en orden a la configuración del orador *perfectus* que practica una *eloquentia philosophica*. Esta finalidad consistiría esencialmente en llevar a cabo

36 Cic. *Brut.* 72.252: *illum omnium fere oratorum Latine loqui elegantissume* […] *multis litteris et iis quidem reconditis et exquisitis summoque studio et diligentia est consecutus*.

37 Cf. Narducci 1995, 33-6.

38 V.g. para Marchese 2011, 15 y ss., «trasformare il passato recente in memoria, ed in memoria condivisa, diventa la scommessa del *Brutus*». La tesis de esta autora es que la intención de Cicerón sería la de transmitir a los lectores del futuro la grandeza de los protagonistas de una República que se hunde. Cicerón incide con ello en los caracteres de la identidad republicana romana. Por su parte, Bringmann 1971, 16 y ss. opina que Cicerón trataría en esta obra de justificar a los ojos de los *optimates* una política de mediación que podría ser fácilmente confundida con la aquiescencia ante las actitudes políticas de César.

una fundamentación histórica de su modelo frente al *exemplum* de César. Considero que esta lectura resulta además complementaria de la anterior, pues declarar el intento de construir lo que hoy llamaríamos un ‘relato común’ sobre el pasado de Roma pone de manifiesto, por un lado, un claro interés en fundar o, al menos, en dar forma a una memoria colectiva que sería por definición integradora; y, por otro, que de lo que se trata de afrontar en esta obra no es un tema de naturaleza retórica, sino más bien política, como vengo defendiendo. Creo sin embargo que Cicerón, al abordar el problema, no se conforma con la mera integración política de la comunidad que proporciona tal rememoración, sino que formula dicha propuesta sobre la base de unos valores concretos cuya salvaguarda debe liderar el modelo en beneficio de la República. Este cometido se aprecia con claridad en la reconstrucción histórica de la oratoria romana que se lleva a cabo en dicha obra.[39] Para este cometido, Cicerón divide la historia de la elocuencia romana en siete épocas, si bien en el relato, que va desde los orígenes hasta el propio Cicerón, se señalan fundamentalmente dos periodos de florecimiento de la oratoria a los que el autor dedica una mayor extensión en la obra: el periodo V y el periodo VII.[40]

Esta división sirve fundamentalmente para destacar las dos figuras más relevantes de cada época, aunque la elección no funciona en ocasiones, bien porque resulta artificiosa, bien porque parece excesivamente forzada, habida cuenta de la escasez de oradores que merecerían ser convocados en una historia de la elocuencia romana. En su deseo por presentar los hitos de este desarrollo en igualdad de condiciones que los griegos, Cicerón atribuye destrezas oratorias a personajes muy respetables por su pertenencia a una *gens* o por sus contribuciones a la vida republicana, pero de reconocida inferioridad con respecto a los griegos en el uso de la palabra. Con base en esta estrategia, nuestro autor desarrolla de manera muy prolija, casi desmesurada, aquellos periodos en los que destacan figuras clave en la historia de la República, aunque su capacidad oratoria hubiera sido escasa, haciendo de ellos *exempla* de oradores políticos al servicio de

39 Hay que recordar, como vengo haciendo en este trabajo, la condición de jurista del propio Cicerón. Existe una abundante literatura acerca de la necesidad del jurista de cultivar la memoria – necesidad que, aunque en progresiva decadencia, aún hoy se halla presente en las Facultades de Derecho – y que se deriva del cultivo mismo de la técnica jurídica. El derecho en general, y el republicano en particular, se fundamenta, como ha recordado Schiavone 2009, 99, en la repetición de lo típico. Cicerón destaca esta idea en *de Orat.* 1.28.128, cuando afirma que el orador debe tener la memoria del jurisconsulto [*memoria iuris consultorum*]. Esta misma idea, en Bretone 1999, 13-39, que sitúa el origen del tópico en las sucesivas recepciones de la obra de Platón. Al igual que Cicerón en el *Brutus*, el jurista, más aún si es anciano, rememora una tradición que se remonta a muchos siglos antes que él.

40 Cf. Curcio 1972, 141. No entraré en el debate sobre el rigor de dicha clasificación, que se basaría en los *Anales* elaborador por Ático. Para Narducci 1995, 28 Cicerón no sería demasiado riguroso en la cronología hasta los Gracos.

los *mores maiorum*. Este es el caso, por ejemplo, del tratamiento que el Arpinate dispensa a Catón el Censor.[41] Cicerón se queja de que se lea a Lisias o a Hipérides pero no se atienda a Catón, pues prescindiendo de algunos aspectos rudos de sus discursos y añadiendo otros que actualizarían su forma de hablar, estaríamos ante el mejor orador de entre los posibles (*Brut.* 17.68). Siendo consciente de que tal descripción resultaría extraña o, cuanto menos, exagerada a los lectores romanos, Cicerón concluye que, con todo, no estamos ante el orador excelente que él busca, sino tan solo ante un buen orador, muy digno, que merece una mayor consideración (*Brut.* 17.69).

Si parece altamente dudoso que Catón pudiera ser considerado un *exemplum* de orador romano digno de pertenecer al canon, resulta fuera de discusión que el Censor constituía una figura paradigmática en la defensa férrea de los *mores maiorum* frente a intromisiones culturales ajenas, como la griega. Se constata así que no solo estamos ante un mero ejercicio de rememoración para construir un relato compartido, sino sobre todo ante una auténtica legitimación de los valores republicanos a través del establecimiento de un vínculo claro entre estos y la definición de la figura del orador-político ideal. El esquema evolucionista adoptado se dirige así claramente hacia un fin, que es el posicionamiento del propio Cicerón como culminación de la oratoria romana.[42] Al igual que Demóstenes supone la culminación de la oratoria griega, Cicerón se presenta en el diálogo, como hemos visto que hace también en *Orator*, como el extremo superior de una cadena de hombres excelentes que llega hasta la actualidad. Para ello, se sirve de la ironía socrática, a la que Ático hace referencia en *Brut.* 85.292-86.297. Al igual que Sócrates disimula su saber frente a los sofistas, a los que alaba, para luego mostrar que, en realidad, nada saben sobre lo que creen saber, Ático atribuye a Cicerón el uso de esta misma técnica en su exposición de los oradores a los que ha alabado:

> En tal forma alabaste a algunos oradores, que podrías inducir a error a los que no son especialistas. Ciertamente, en algunos me costaba contener la risa cuando comparabas con el ático Lisias a nuestro Catón que, por Hércules, fue un gran hombre o, mejor,

41 En *Brut.* 17.65-6 hace un amplio elogio de su figura, comenzando por sus actividades que no tienen que ver con la oratoria para acabar con un análisis de sus discursos. Cicerón denuncia la injusta e injustificada ausencia de seguidores que lo consideren como maestro, al igual que antaño había sucedido con Filisto de Siracusa o con Tucídides, y lo compara con Lisias. Ocurre entre los romanos, dice Cicerón, que aquellos que aman a los oradores áticos griegos apenas reconocen el aticismo en Catón: quieren ser Lisias, pero no Catones [*sed cur nolunt Catones?*] (*Brut.* 17.67). A los que aman el modo ático hay que elogiarlos, pero «ojalá imitaran no solamente sus huesos, sino también su sangre» [*utinam imitarentur*].

42 Cf. Dugan 2005, 196 y ss.

hombre sumo y singular, nadie dirá lo contrario, ¿pero orador? ¿incluso semejante a Lisias? Nada más maquillado que eso. Hermosa ironía, si estuviéramos bromeando.

Equidem in quibusdam risum vix tenebam, cum Attico Lysiae Catonem Nostrum comparabas, magnum mehercule hominem vel potius summum et singularem virum – nemo dicet secus – sed oratorem? Sed etiam Lysiae similem? Quo nihil potest ese pictius. Bella ironia, si iocaremur. (*Brut.* 85.293)

De manera que este recorrido evolutivo por la historia de la oratoria se halla plagado de ironía y, en consecuencia, de disimulo.[43] Tan grande le debía de parecer a nuestro autor el asombro que se apoderaría de los futuros lectores ante descripciones como la que se realiza de la oratoria de Catón que el propio Arpinate se ve obligado a desvelar el juego, que no consiste sino en declarar que no hay verdadera oratoria romana hasta la irrupción de su persona en la vida judicial y política de Roma. La configuración de Hortensio como orador casi sublime – del que, por otra parte, ningún discurso se ha conservado – perseguiría una intención similar: elevar al rival finalmente vencido al Olimpo de la oratoria supone en último término reconocerse a sí mismo como su único dios. Esta ironía le permitiría, pues, presentarse como la cima de una historia de la oratoria romana que ha sido fundamentalmente una creación propia.

Como ha señalado muy agudamente Pernot, la periautología ciceroniana es una estrategia elaborada que tiene como función construir una imagen del orador y de confirmar la autoridad política de la oratoria. En conformidad con esta imagen, no habría en el mundo antiguo – ni en el griego ni en el romano – un hombre de estado a la altura del propio Cicerón.[44] Por ello, si el diálogo había comenzado con el discurso fúnebre a Hortensio, concluye con un panegírico del propio autor.[45] Entretanto, se ha vinculado este modelo, ejemplificado en sí mismo, con una auténtica tradición política y moral cuya defensa, en un momento en que el *exemplum* de César se extiende y parece monopolizar el espacio público, ha de actualizarse y defenderse por ge-

43 En nota a este pasaje de su edición del *Brutus*, Narducci 1995: 364 recuerda que la ironía para los Antiguos era una forma de disimulo. Glucker 1997 también habla aquí de *dissimulatio* como un tropo retórico de origen socrático útil para resaltar determinados aspectos de la argumentación.

44 Cf. Pernot 1998, 107 y ss.

45 El Arpinate explica que nadie parecía haberse entregado a las letras de manera más exquisita que él ni abrazado la filosofía, «madre de todo lo bien hecho y de todo lo bien dicho» [*matrem omnium bene factorum beneque dictorum*], aprendido derecho civil, «cosa máxima necesaria para las causas privadas y para la prudencia del orador» [*ad privatas causas et ad oratoris prudentiam maxume necessariam*] etc. (*Brut.* 93.322).

neraciones de oradores jóvenes como la de Bruto. Es significativo a este respecto que Cicerón se dirija a él al final del diálogo, considerándolo el próximo eslabón en la tradición oratoria romana, y le invite a contemplar sus responsabilidades como miembro de dicha cadena sucesoria.[46] Responsabilidades que no tienen que ver solo con la preservación de la elocuencia, sino con un bien político más alto con ella relacionado: la forma de gobierno republicana.

Es de sobra conocido el final de esta historia, por lo que, retrospectivamente, *Brutus* podría parecer el canto de cisne de aquello que merecería ser conservado de la República. Que Cicerón lo concibiera así, no puede afirmarse. Sí resulta fácil deducir que el modelo de orador *perfectus* que se propone en esta etapa final, tanto en *Brutus* como en *Orator*, tenía intención de seducir a una parte de la juventud política romana que albergaba aún cierta esperanza en la continuidad y el valor de las tradiciones republicanas. En cualquier caso, la figura y la vida de Cicerón se vincularon por los autores de las generaciones siguientes con el fin del periodo republicano y, durante siglos, fue tomado como un referente de primer orden para la descripción de la mejor oratoria. Lo cierto es que los escritos de Cicerón ofrecen una visión de lo que pudo ser la Roma del siglo I a. C,[47] aunque también podría decirse de ellos que ocultan el hecho de que probablemente Roma ya no podía ser lo que Cicerón quería que fuese. En relación con su figura como orador, todo parece indicar que su *exemplum* era demasiado personal y reforzaba demasiado unas virtudes vinculadas con una época y una aristocracia que progresivamente iban desapareciendo.[48] Además, dicho *exemplum*, tomado como universal concreto, resultaba en ocasiones demasiado concreto y poco universal, pues se hallaba en exceso sustentado sobre la base de aspectos muy contextuales que resultaban, una vez que la República llegó a su fin, de imposible imitación.

Aquí he querido únicamente señalar la intencionalidad política de esta historia de la oratoria romana que es en realidad un auténtico canon de oradores políticos dignos de ser imitados que se ofrece a las jóvenes promesas… de la política. El criterio utilizado para la construcción de tal jerarquía axiológica, más allá de la mayor o menor brillantez en el uso de la palabra de las figuras que en él se inte-

46 Cf. Dugan 2013, 36.

47 Cf. Dench 2013, 125.

48 A este respecto, resulta muy interesante el trabajo de Lowrie 2007 en el que se analiza el *exemplum* que propone Cicerón de sí mismo y lo compara con el que elaborará Augusto años después. Para Lowrie, Cicerón no pudo controlar su *exemplum* debido a su escasa capacidad de maniobra y el poder limitado que ostentó en vida. El caso de Augusto fue distinto, pues el *princeps* sí tuvo capacidad, esto es, poder para presentarse a sí mismo como ejemplar. El principado de Augusto sería, de hecho, una forma extrema de capacidad de elaboración de uno mismo como ejemplo a imitar.

gran, se funda en su posición como referentes morales y políticos. El orador *perfectus* es, en consecuencia, un *exemplum virtutis*, un modelo que actúa como referente moral para uso de políticos.

Cicerón creía en el valor de los modelos, quizá porque en su proceso formativo había tomado muchos como referencia y los había imitado de la manera descrita. Esta convicción no resulta específicamente ciceroniana. Lo verdaderamente original de su planteamiento es tanto el contenido del modelo como su convicción de que la definición de modelos concretos (*exempla*) resulta de una u otra manera indispensable para potenciar tipos humanos que promueven la integración de la *res publica* y rechazar otros que sencillamente no le convienen en absoluto. Los primeros son *exempla virtutis* entendidos en sentido amplio, con una funcionalidad ética, estética y política, factores que se hallan tan próximos que en último término resulta imposible delimitarlos; los segundos son los *exempla* negativos, igualmente útiles para definir las conductas que deben ser rechazadas. Se puede discrepar sobre cuáles podrían ser unos u otros – Cicerón considera que los verdaderos *exempla virtutis* hay que buscarlos entre los *optimates* – pero no que nuestro autor otorgue a la configuración de los modelos un valor central en el proceso formativo del orador-político. El valor último de la *imitatio* es favorecer la reproducción de las tradiciones propias de la *res publica*. Solo de esta manera se obtiene la mayor utilidad, que no es otra que la conservación de la comunidad política. Para esta empresa no sirve cualquier *imitatio*, sino una muy específica: la que, conservando y potenciando la propia naturaleza, se inspira en los distintos *exempla virtutis* y rechaza los *exempla* negativos, esto es, aquellos que representan valores que favorecen su disolución.

3.2 El antagonista del *orator perfectus*: la creación del anti-modelo en los discursos forenses y políticos

3.2.1 La *eloquentia philosophica* en los discursos forenses y políticos

La compleja personalidad de Cicerón y su carácter híbrido, que combinaba la faceta de pensador con la de político, la de célebre abogado defensor con la de acusador despiadado contra aquellos que consideraba enemigos de Roma, obliga al investigador que accede a su obra filosófica y retórica a preguntarse si aquello que se había puesto por escrito en el gabinete se manifestaba de similar manera en el foro o en el Senado. No, por supuesto, con el ánimo de realizar un juicio moral acerca de si el escritor predicaba con el ejemplo en su actividad diaria, sino más bien para comprobar en qué medida nuestro autor llegó a pensar que las reflexiones propuestas en dichos trata-

dos, cuyos principios tomaban pie en la experiencia, eran acompañadas por el impulso de sus declaraciones públicas diarias. Cabe por tanto preguntarse si Cicerón pensó en algún momento que su modelo de orador-político *perfectus* que practica la *eloquentia philosophica* podría llegar a materializarse. Y si así fue, ¿de qué manera trató de hacerlo comprensible a sus contemporáneos?

La respuesta a estas preguntas es posible en la medida en que, por fortuna, conservamos de Cicerón un gran número de discursos que detallan con suficiente precisión tanto los avatares de su vida política como de su actividad forense.[49] No obstante, resultaría ingenuo pensar que el Arpinate podía expresarse de la misma forma y desarrollar iguales ideas en unos escritos concebidos para ser pronunciados ante un público lego en filosofía. Muy consciente de su dispar naturaleza, tanto en los objetivos como en el auditorio al que se dirigían, distingue entre, por una parte, la retórica para uso del foro, que se define como instrumento para la defensa de las causas[50] y, por otra, una retórica de los filósofos, alternativa a la dialéctica *sensu stricto*, que es la que trata de practicar en sus escritos, tanto los que se refieren a la oratoria como aquellos que tratan sobre cuestiones filosóficas.[51]

Ahora bien, ¿no resulta contradictoria tal distinción cuando en *De oratore* se ha presentado al orador como el centro en el que convergen la oratoria y la filosofía? No lo creo. Precisamente como consecuencia de este carácter híbrido, Cicerón era muy consciente de las limitaciones culturales del auditorio al que dirigía sus discursos, aunque este fuese un tribunal formado por magistrados, pero sobre todo de que la oratoria, como he señalado en páginas anteriores, tiene por objeto principal la aprobación del auditorio en un tema muy concreto y preciso. Este hecho se observa de manera clara en los exordios de los discursos, en los que Cicerón prepara al auditorio para la demostración que vendrá después.[52] En cambio, no se requiere igual clase de persuasión en el texto filosófico, más abierto al debate y a

49 Ya se ha explicado cómo, para Cicerón, un discurso no es solo el que se pronuncia ante una asamblea, en el Senado o en un tribunal en defensa de un cliente, sino, en general, todo relato que trata de informar o defender una tesis, ya sea con la forma de escrito retórico, de tratado filosófico, etc. En este capítulo, sin embargo, uso la palabra discurso para referirme a aquellos textos conservados que tradicionalmente han sido catalogados como *orationes*, a las que denomino discursos forenses y políticos.

50 Séneca el Viejo denomina *controversia* a lo que Cicerón alude con el término *causa* (*Con.* 1. praef. 12).

51 Cic. *Tusc.* 2.1.3: *populares est enim illa facultas, et effectus eloquentiae est audientium adprobatio*. Sobre la base del criterio del auditorio, opera también la clásica distinción entre discursos políticos y discursos judiciales. Sobre esta distinción, véase Powell 2007, 1.

52 Cf. Loutsch 1994, 497 y ss., donde se analizan los exordios de los discursos judiciales. Para un análisis de los preámbulos de las obras filosóficas de Cicerón, véase Ruch 1958a.

la amigable discusión, donde los participantes presentan sus argumentos de manera mucho más reposada y pueden admitirse de mejor grado los matices que conlleva el tema propuesto. Pero, ante todo, en esta distinción opera una circunstancia que poseía un enorme peso del que nuestro autor era muy consciente: de la eficacia de los discursos forenses o políticos, a diferencia de los filosóficos, depende la vida propia o la del cliente. Cicerón piensa muchas veces como filósofo, pero casi siempre lo hace también como político o como abogado que se debe a sus clientes y, por tanto, que sabe que su objetivo es obtener una sentencia favorable, ya sea de un tribunal en una determinada causa, ya del Senado o de la Asamblea en un asunto de relevancia política.

Por tales motivos, resulta necesario reconocer, aunque con matices a los que aludiré a continuación, que la densidad del contenido de los discursos es sin duda menor que en los tratados filosóficos. Y, a la inversa, que las alusiones a ejemplos o a situaciones que refieren al contexto específico son mucho más ricas en los discursos que en los tratados filosóficos, incluso en aquellos casos en los que las ideas que se presentan en ambos géneros de escritura sean idénticas. De nuevo, Cicerón era muy consciente también de esta diferencia. Así, en *Fin.* 2.6.17, ante la fatiga del epicúreo Torcuato, sometido a una tromba de preguntas *more socratico*, anuncia que usará a partir de ese momento el discurso largo, expositivo, propio de la oratoria, aunque no de la que se practica en los tribunales cuando se defiende una causa, mucho más superficial, sino la que practican los filósofos.

La distinción entre el discurso dirigido al foro y el que se plasma en los tratados de filosofía me permite abordar con mejor disposición eventuales contradicciones entre ambos géneros. Con carácter general, tales discrepancias, lejos de indicar incorrecciones o un criterio deficientemente formado o cambiante, resultan en último extremo coherentes con las tesis expuestas en los tratados teóricos sobre la necesidad de construir relatos verosímiles como medio de alcanzar la conclusión más probable y, por tanto, más cercana a la verdad.[53] De esta manera, si el orador ha de presentar el relato de mane-

53 A este respecto, De la Ville de Mirmont 1960, 9 ha señalado, a modo de ejemplo, el contraste entre el tratamiento favorable de las costumbres de los sicilianos que se ofrece en las *Verrinas* y la postura crítica – siguiendo en este punto a Platón y, por tanto, adoptando un punto de vista filosófico – con los excesos de los festines siracusanos que hallamos en *Fin.* 2.28.92 y en *Tusc.* 5.35.100. Mientras que en el primer caso el hecho concreto es utilizado para defender unas costumbres tradicionales que se han visto atacadas por la actuación desleal e irrespetuosa de un acusado, Verres, que Cicerón tiene la necesidad de presentar como un tipo cuya conducta es moralmente inadecuada, en los tratados filosóficos se emite sobre los festines un juicio moral negativo que se inserta en un planteamiento filosófico concreto. Desde el punto de vista de la *verdad de hecho*, estamos ante una interpretación contradictoria. Sin embargo, si analizamos los discursos – tanto el que se lanza contra Verres como los contenidos en *De finibus* y *Tusculanae* – desde un punto de vista interno, no solo no percibimos contradic-

ra verosímil con objeto de persuadir al auditorio de que su posición, si no verdadera, es la más probable, los hechos y su valoración pueden cambiar si lo hacen el contexto y el papel del defendido, del acusado o del propio abogado en el proceso.[54] En casi todos estos casos, nos encontramos frente al problema de la difícil convivencia entre filosofía y retórica que el Arpinate trata de resolver con su propuesta de *eloquentia philosophica*.

Algo similar ocurre con la recurrencia de Cicerón a *topoi* propios del género de la invectiva en sus discursos. Para Powell, dichos *topoi* comprometen la veracidad de las descripciones de los personajes que realiza el orador, motivo por el cual el lector puede siempre dudar incluso de los hechos que en ellos se describen.[55] De nuevo, estamos ante una estrategia cuya utilización sirve al fin perseguido en cada concreto discurso. Hay que tener en cuenta que lo que interesaba al Arpinate en todo momento era, no tanto una transmisión objetiva de hechos, sino que el personaje en cuestión fuera reconocido de tal o cual manera en atención al fin perseguido.[56] Para este objetivo, el uso de *topoi* podía ser una ayuda inestimable en la medida en que, recurriendo a ellos, se lanzaba una imagen al auditorio cargada de presupuestos, lo que contribuía con toda probabilidad a una mayor economía de palabras. Pero, a mi juicio, el uso de instrumental retórico no impediría reconocer las ideas que Cicerón sostenía sobre algunas cuestiones. En la mayor parte de los casos, bastaría con averiguar el fin que se persigue para llevar a cabo a partir de él una labor de interpretación de lo que se narra en los discursos. El problema sería más grave si nuestra pretensión fuera utilizar los

ción, sino un relato *verosímil* en ambos casos que sirve al fin propuesto: en el primero, apuntalar la baja condición moral del acusado por el atropello cometido contra un pueblo inocente (el malo y los buenos); en el segundo, reforzar con un ejemplo una concepción del placer que confronta con la epicúrea. En los dos supuestos puede apreciarse sin mayor problema el intento de presentar un planteamiento coherente en relación con el contexto interno de la narración.

54 Este hecho se observa igualmente si comparamos los argumentarios de los discursos forenses. A pesar de que Cicerón siempre combatió los postulados de los *populares*, *Pro Cornelio* es, por ejemplo, un discurso en defensa de un tribuno *popularis* (véase *Corn.* 2. fr. 3-4). Como ocurre en *Verrinas*, Cicerón asume aquí principios y argumentos propios de los *populares*, por lo que debemos entender que el Arpinate prima la estrategia sobre la defensa directa de sus principios políticos. Como ha señalado Lintott 2008, 110-25, esta aparente discrepancia siempre tiene como objetivo un beneficio político o forense para el propio Cicerón. Además, dado que se trataba de un discurso realizado ante un tribunal, podía perfectamente ser disociado de sus propias ideas.

55 Cf. Powell 2007, 17.

56 Es precisamente en este sentido en el que Craig 2004 matiza lo dicho por Powell: en Cicerón, dichos *topoi* suelen estar seleccionados bajo los criterios de la probabilidad y verosimilitud, y tienden a ajustarse a la coherencia interna del propio relato, cuyo contenido suele hacer abundantes referencias a hechos concretos y conocidos cuya falsedad podía ser reconocida fácilmente por un oyente o lector cercano a ellos en el espacio y el tiempo.

discursos de Cicerón como fuente para conocer la realidad histórica del momento en que fueron escritos o pronunciados. Este problema se agrava aún más si tenemos en cuenta que los discursos de Cicerón, que probablemente irían mucho más al grano de lo que nosotros podemos leer hoy, eran en muchas ocasiones reelaborados por su autor con una finalidad divulgativa. La reescritura le permitía incidir en aquellos elementos en los que tenía un especial interés, bien para expresarlos con mayor claridad o sencillamente por abundar en argumentos que refutaban las tesis de la parte contraria, así como recortar allí donde, a su juicio, se había extendido demasiado.[57] Ello sin contar que algunos de los discursos publicados nunca fueron pronunciados: es el caso de varios discursos de las *Verrinas* o el décimo de las *Filípicas*, entre otros.

Sabemos por Quintiliano que Cicerón no escribía sus discursos completos, sino solo las partes más importantes, entre las que estaba el exordio (*Inst.* 10.7.30). Este dato resulta esencial, pues amortigua en gran medida la diferencia con respecto a los tratados, al ser en último término, los unos y los otros, trabajos de gabinete.[58] Cicerón reelaboraba sus discursos como si fueran auténticos tratados que se lanzaban como ejemplos de buena oratoria digna de ser imitada por los jóvenes aprendices en el arte de la elocuencia.[59] A este respecto, resulta complicado no apreciar en ellos signos más o menos evidentes de un intento de representarse a sí mismo como el *orator perfectus* que practicaba la *eloquentia philosophica*.

Por ello, si es verdad que los discursos no son el lugar en el que desarrollar largas disquisiciones teóricas, resultan el instrumento idóneo para presentar ante el público los ejemplos prácticos de ideas que circulaban por la mente del Arpinate y que, en momentos propicios para ello, se plasmaban en los tratados de filosofía o retórica.[60] Con

57 Sobre las divergencias entre los discursos leídos y los publicados, véase Laurand 1965, 1-23. Sabemos por Plinio el Joven que Cicerón abrevió partes de algunos discursos, como *Pro Murena* o *Pro Vareno*, este último hoy no conservado (Plin. *Ep.* 1.20.7).

58 Sobre las divergencias entre los discursos leídos y los publicados, véase Laurand 1965, 1-23.

59 Es el caso de *pro Rabirio*, publicado en el 60 a.C. como modelo para los futuros oradores, tal y como el propio autor reconoce en *Att.* 2.1.3.

60 Esto no significa que en los discursos no se hagan alusiones a las tesis de las escuelas de filosofía. En *In Pisonem*, Cicerón presenta los riesgos que posee el epicureísmo para la estabilidad de la República cuando es adoptado por políticos mediocres incapaces de reflexionar atentamente sobre la *filosofía del Jardín* (*Pis.* 29.72, *passim*). De nuevo, resulta irrelevante si Pisón era o no un epicúreo serio o un intérprete mediocre de sus tesis, pues el objetivo de Cicerón es construir un personaje de escasa valía intelectual y política. Más adelante me detendré en este aspecto, que resulta esencial para comprender el papel que ocupan los *exempla* negativos en la oratoria ciceroniana. Si al lector le interesa conocer el verdadero vínculo y la profundidad del epicureísmo de Pisón, véase Nisbet 1987, 183-8.

ello no pretendo sostener que exista una transposición fiel del contenido de dichos tratados en los discursos. Más bien, se observa un pensamiento que responde a impulsos surgidos del contexto político y cultural del momento. En el caso de Cicerón, resulta muy complicado delimitar desde un punto de vista temporal si los tratados eran ampliaciones de los discursos o, al contrario, si estos pasaban por meras ejemplificaciones de aquellos. Cierto es que la mayor parte de los tratados filosóficos fueron redactados en los últimos tres años de su vida, pero, como he intentado mostrar en este trabajo, es posible establecer la continuidad de ciertos planteamientos que se hacen en ellos con las propuestas realizadas en *De oratore*, *De re publica* y *De legibus*, escritos en los años 50.

Este hecho me inclina a concluir que el Arpinate plasmó en la última etapa de su vida ideas que había sostenido, con algunas variantes, desde su época de cónsul. Para ello habría utilizado todo el aparato teórico que tenía a la mano, desde enseñanzas personales con grandes figuras de la filosofía y la retórica, como Antioco, Posidonio o Molón, a textos de filósofos precedentes que iba encontrando aquí y allá. Sabemos por él que su interés por la filosofía fue una constante en su vida, lo que nos permite suponer que habría tomado notas, de manera más o menos desordenada, a lo largo de los años. Notas que habría estructurado en forma de tratados en la última época. Solo así se explicaría la impresionante abundancia de escritos que es posible datar entre el 46 y el 43 a.C.

Si la tarea de establecer los criterios en los que hallar cierta continuidad entre los discursos y los tratados resulta harto complicada desde un punto de vista temporal, considero que no lo es en absoluto desde el punto de vista de la coherencia de la obra de Cicerón considerada en su conjunto como expresión de su pensamiento en torno a lo que debía ser el papel del orador en la vida pública y la función política que en él ocupan la *imitatio* y los modelos o *exempla*. Es decir, puede resultar complicado establecer una correlación directa entre las ideas de los discursos y las de los tratados, pero si los observamos en conjunto podemos rastrear ciertas líneas de continuidad en torno al concepto de *imitatio* y de un orador que practica la *eloquentia philosophica*. Es más, este hecho parece determinante para definir los rasgos del estilo de oratoria por el que opta Cicerón y que he intentado explicar en capítulos anteriores. Pondré algunos ejemplos en los que puede apreciarse esta continuidad de una manera mucho más explícita.

Desde un punto de vista retórico, Cicerón maneja en los discursos el recurso de los sofistas de oponerse con habilidad a los argumentos del contrario previendo lo que este dirá.[61] Dicho recurso era propio

61 Esta técnica se halla en gran número de discursos, pero puede apreciarse más claramente en las *Verrinas*, que durante algunos años fueron el modelo de discurso de las escuelas de retórica. Así, véase *Ver.* 2.78.192; 5.9.22, *passim*.

de la Academia, procedía en último término de los diálogos platónicos y había sido llevado a la perfección por Carnéades.[62] Además, y esto puede observarse desde los primeros discursos, el modo de construcción argumental es similar al de los tratados filosóficos. En ellos, se parte de casos concretos procedentes de la experiencia para elevarse después a lugares comunes o a tipos generales sobre los que emite juicios que sobrepasan ampliamente el específico asunto que se está dilucidando.[63] Como explicaré de inmediato, esta forma de actuar le permitía subsumir los hechos sometidos a juicio en una regla general, procedimiento habitual en el ámbito jurídico. Ahora bien, al situar muchas de sus disquisiciones en un plano más abstracto, al tiempo que convertía hechos de la vida cotidiana en hechos con una relevancia jurídica o moral (tarea del abogado o del político), podía introducir temas propios de la filosofía con base en la experiencia (tarea de la *eloquentia philosophica*). Así, algunos discursos sirven para discutir la necesidad de principios religiosos para la convivencia en el seno de la comunidad (*Verrinas*, *Pro domo sua* etc.) o para realizar un minucioso análisis sobre el oportunismo (*Pro Murena*). El compromiso social (*consensus bonorum*), que constituyó durante algunos años la base de su propuesta política, se trata con profusión en las *Catilinarias* y en sus discursos tras la vuelta del exilio. Es célebre su reflexión sobre el arte y la literatura que puede hallarse en el *Pro Archia*, así como el papel que deben jugar las leyes como reglas de convivencia en el *Pro Cluentio* o en el *Pro Sestio*. Este último discurso sirve también para realizar algunas reflexiones acerca del *otium* y la *dignitas*[64] y en el *Pro Milone* se aborda el tema de la salvación pública. Por no hablar de las referencias a la importancia de la libertad política y los riesgos de la tiranía que hallamos en las *Filípicas*.[65]

En concreto, *Pro Sestio* es un discurso paradigmático de lo que puede dar de sí esta *eloquentia philosophica* que Cicerón ha definido con precisión en *De oratore*.[66] Con ocasión de la defensa de Publio

62 Cic. *Tusc.* 1.4.8: *haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. Nam ita facillime quid veri simillimum esset inveniri posse Socrates arbitrabatur.*

63 Esta estrategia se observa de manera muy clara en la construcción del relato de la Actio 1 de las *Verrinas*, el cual se halla sustentado sobre la afirmación del descrédito, no del tribunal juzgador, sino de la honorabilidad de todas las instituciones judiciales, si finalmente Verres recibiera una sentencia absolutoria (*Ver.* 8.20; 15.43; 16.49; *Ver.* 1.2.6; *Ver.* 2.31.77; *passim*).

64 A este respecto, resultan de sumo interés las precisiones sobre la relación de estos conceptos en *Sest.* realizadas por Maso 2008, 281 y ss.

65 Cf. Rodríguez-Pantoja 1990, 122.

66 Tomo el *Pro Sestio* a modo de ejemplo. También en *Div. Caec.* 12.39, por ejemplo, se presentan las virtudes que ha de tener un abogado defensor para ganar una causa y que recuerdan a las cualidades del orador que se describen en *De oratore*: capacidad de decir, de demostrar todo; hay que conseguir que la gente no solo oiga lo que dices,

Sestio, nuestro autor dicta un auténtico tratado de teoría y sociología política romana en el que se exponen los principios necesarios para la convivencia en paz y se rechaza de plano el uso de la violencia como mecanismo de dominación alternativo al derecho.[67] El discurso concluye con una apelación a lo que el Arpinate considera debe de ser un *optimate*, al que identifica, como se verá más adelante, como el *vir bonus* al que se refiere Craso en *De oratore*. Se trata de un discurso político de conciliación en el que se expone la idea del *consensus omnium bonorum*, un acuerdo mucho más amplio que el de la *concordia ordinum* entre senadores y caballeros.[68] Pero ante todo es un discurso en el que las ideas morales y políticas se proponen como una alternativa de regeneración de la República. *Pro Sestio* es, en definitiva, un ejemplo acabado del uso que el Arpinate hizo de sus discursos como instrumento de comunicación del modelo por él propuesto.

A través de sus discursos forenses y políticos –sin que en ocasiones quepa distinguir entre unos y otros – Cicerón presenta además el modelo de gobernante cuyos rasgos teóricos se describen en los tratados filosóficos y de retórica ante un público más amplio formado por la clase dirigente y los ciudadanos que se reúnen en la asamblea o que acuden a los procesos. Los discursos son, en consecuencia, un instrumento privilegiado para la difusión del *vir bonus* que practica la *eloquentia philosophica* como alternativa a los distintos modelos que se presentaban en el ámbito *popular*, como Clodio o César. *Pro Sestio* es asimismo paradigmático en esta tarea de difusión. Ello tiene que ver con dos factores: el primero hace referencia al contexto en que se pronuncia, un momento en el que Cicerón pensó que podía haber cabida para sus dos propuestas políticas fundamentales: la del *consensus omnium bonorum* y la de su *vir bonus*. Este periodo breve, aunque intenso desde el punto de vista de la producción oratoria del Arpinate, puede localizarse en los dos años inmediatamente posteriores a la vuelta de su exilio, entre el 57-56 a.C. A partir de entonces, si bien nuestro autor no renunció nunca a sus tesis, se observa una intensidad de difusión menor y, correlativamente, sus tratados adoptan un tono más escéptico y nostálgico. El segundo factor es puramente fáctico: después de ese momento, Cicerón fue perdiendo progresivamente sus posibilidades para dirigirse a la asamblea y al Senado y, en consecuencia, su capacidad de difundir el modelo

sino que lo escuche con agrado e interés; conviene estar versado en letras griegas y latinas, una memoria y cualidades físicas suficientes para sostener la causa.

67 Cic. *Sest.* 42.92: *inter hanc vitam perpolitam humanitate et illam immanem nihil tam interest quam ius atque vis. Horum utro uti nolumus, altero est utendum. Vim volumus exstingui, ius valeat necesse est, id est iudicia, quibus omne ius continetur; iudicia displicent aut nulla sunt, vis dominetur necesse est.*

68 Cf. Baños 1994, 276-7.

por esta vía. Es de suponer que esta pérdida, que implicó a su vez la de su autoridad como hombre público, supuso un freno en sus aspiraciones de materialización del modelo. Solo tras la muerte de César, en marzo del 44 a.C., Cicerón pareció recobrar el protagonismo del que había gozado antaño. Este hecho reavivó los rescoldos de esta tarea de promoción de su *vir bonus* contraponiéndolo al del político cuya actuación dirigía a la República a su definitiva descomposición.

3.2.2 El bueno contra el perverso: defensa y ataque en los discursos

Una conducta concreta posee relevancia para el derecho en la medida en que puede ser subsumida en un *tipo* jurídico, razón por la cual la labor del jurista consiste fundamentalmente en tipificar conductas. Así, el hecho de causar la muerte a alguien no poseería relevancia jurídica si no fuese posible reconducirlo al tipo penal del homicidio o, en su caso, del asesinato. Sin embargo, todos hemos causado la muerte a algún diminuto animal, incluso sin darnos cuenta, sin que hayamos sido procesados por ello. Esto se debe a que el ordenamiento jurídico se compone de normas que no describen hechos, sino modelos de conducta hacia los que pueden reconducirse hechos concretos. El significado griego de τύπος es precisamente este: un ejemplar que ha de concretarse. El *typus* latino, tomado del griego, no es sino la figura que sirve de modelo o patrón. Para que un hecho concreto se subsuma en un tipo jurídico se requiere un proceso previo de abstracción sin el cual la calificación se hace imposible. Siguiendo el ejemplo antes propuesto, resultará que el hecho de matar a un ser vivo concreto podrá calificarse como homicidio solo si comprende los requisitos del tipo penal. La diferencia a este respecto entre la muerte infligida a un hombre y a una hormiga es precisamente esta: el primer caso cumple con los requisitos; el segundo, en cambio, no.

Ya he mencionado, a propósito de la forma de presentación de ciertas ideas o en la insistencia en algunos intereses específicos, la deuda que Cicerón había contraído con la formación jurídica que recibió en su juventud y que se manifiesta fundamentalmente en la adopción de esquemas propiamente jurídicos. Este hecho se aprecia con una indudable claridad en el proceso de subsunción de conductas concretas en modelos tipificados, labor que se observa tanto en los discursos forenses como en los políticos. En su actuación como abogado, Cicerón se ocupó preferentemente de defensas. Su estrategia forense en este tipo de procesos no se basaba en la demostración de la inocencia a través de evidencias concretas que pudieran aportar los testi-

gos.[69] Al contrario: en general, las defensas de Cicerón se sustentaban en argumentaciones que utilizaban los hechos con el único objeto de construir un relato verosímil, pero cuyo objetivo era convencer al tribunal de que la actuación de su defendido no podía ser calificada con el tipo penal que se le imputaba.[70] Al mismo tiempo, apelaba siempre a los logros obtenidos por su cliente en la promoción del interés de Roma y en el mantenimiento de su moralidad, lo que tipificaba – en este caso, moralmente – su conducta como la de un *vir bonus*.

Cicerón emplea también este procedimiento de abstracción que subsume hechos en tipos o modelos jurídicos y morales determinados como estrategia de ataque en los discursos en los que sostiene la acusación. Así, una acción concreta circunscrita al ámbito familiar podía elevarse al rango de atentado contra la patria a través de su calificación como conducta anti-modélica, lo que permitía mostrar al acusado como un auténtico *exemplum* negativo de virtud. Esta estrategia, muy común, puede observarse, por ejemplo, en *Ver.* 3.68.160, donde Cicerón se lamenta de la suerte del hijo de Verres, cuyo padre nunca hizo nada digno de ser imitado, y concluye que, con su ejemplo de vida, Verres no solo ha cometido una injusticia con su hijo,

> sino con nuestra comunidad, pues habías engendrado hijos no solo para ti, sino para la patria, para que no solamente pudieran proporcionarte a ti placer, sino alguna vez ser de utilidad a la república. Debiste instruirlos y educarlos en las costumbres de nuestros antepasados, con una formación cívica, no con tus acciones infames y vergonzosas. Saldría de un padre incapaz y malvado e impuro un hijo competente y honesto y bueno; la república contaría con alguna aportación de tu parte.
>
> *quibus in rebus non solum filio, Verres, verum etiam rei publicae fecisti iniuriam. Susceperas enim liberos non solum tibi sed etiam patriae, qui non modo tibi voluptati sed etiam qui aliquando Usui rei publicae ese possent. Eos instituere atque erudire ad maiorum instituta, ad civitatis disciplinam, non ad tua flagitia neque ad tuas turpidines debuisti: esset ex inerti atque improbo et impuro Parente navus et prudens et probus filius, haberetaliquid abste res publica muneris*. (*Ver.* 3.69.161)

69 Cf. Lintott 2008, 110.

70 Obsérvese a este respecto la estructura retórica de la defensa de Sestio y de Milón, sustentadas en la afirmación del beneficio que la actuación de estos había resultado para la República. El esquema se repite, por lo que podemos saber, en *Pro Fonteio*.

El argumento es claro: las conductas individuales y – diríamos hoy – privadas poseen, en tanto que pautas de conducta para las nuevas generaciones, un valor educativo inestimable, razón por la cual han de combatirse los malos ejemplos. El problema de no censurar las acciones de un corrupto de la calaña de Verres consiste precisamente en que existen probabilidades ciertas de que pueda cundir su ejemplo entre los ciudadanos romanos, asunto este que merece un atento seguimiento por parte de aquellos que confían en la continuidad de la comunidad. He aquí la calificación jurídica derivada del proceso de abstracción: un conjunto de hechos inapropiados en relación con la educación de un hijo se convierte, por obra de una argumentación que actúa como correa de transmisión, en el tipo jurídico «atentado contra la patria», y a su autor, en el ejecutor de dicho atentado.

En ocasiones se ha dicho que la actitud ciceroniana en los discursos adquiere siempre un tono esencialmente maniqueo: alguien es bueno o es perverso, sin que puedan existir posibilidades intermedias.[71] Es cierto, aunque más que de una actitud, yo preferiría hablar de estrategia que permitía visualizar de manera sencilla tanto el modelo propuesto como el anti-modelo. Si se trata de defender a Publio Sestio o a Annio Milón, los presentará como ciudadanos modélicos dignos representantes de las figuras más notables de la historia romana, e inmediatamente los confrontará con un malvado, que en los casos anteriores es un Clodio, no real, sino elevado a *exemplum* negativo de virtud.[72] Y, al contrario: en los discursos como acusador, la

71 Cf. Gildenhard 2011, 74, que señala solo una excepción: César, a quien no se le puede calificar de bueno o de malvado, sino de alguien que ha errado en sus convicciones y acciones por obra de un exceso de confianza en los valores republicanos. Sobre la maldad de César, véase *infra*.

72 Aun cuando sabemos que no era así: P. Sestio era un personaje antipático, siempre dispuesto a cometer abusos o corruptelas económicas, al que el propio Cicerón en una carta a su hermano Quinto califica de *morosus*, esto es, de tener un carácter difícil (*Q. fr.* 2.4.1). Por el poeta Catulo sabemos además que nunca tuvo dotes para la oratoria hasta el punto de provocar la lectura de sus discursos un malestar generalizado en el lector (Catul. 44.10 y ss.). Sobre las diferencias entre el P. Sestio que Cicerón presenta en el discurso y el personaje real, véase Rizzo 1988, 184-6. En el caso de Milón, Cicerón es más prudente, dado que todo el mundo sabía que se juzgaba a un verdadero matón (Clark [1895] 1967, XXVI), que bien podía haber sido la víctima en una u otra de las múltiples reyertas entre sus partidarios y los de Clodio. Además, en este caso sí se observaría una discrepancia fuerte entre el discurso pronunciado – que Quintiliano califica como *oratiuncula* (*Inst.* 4.3.17) y Dión Casio como breve y frío (D.C. 40.54.1) – y el escrito posteriormente, hasta el punto de que Milón, como ya indiqué en la introducción de este trabajo, cuando hubo leído este último exclamó que si Cicerón hubiera pronunciado tal discurso él no habría degustado tan ricos salmonetes en Marsella, donde se encontraba exiliado (D.C. 40. 54. 2). Sobre la mala actuación de Cicerón como orador en este proceso, véase Plu. *Cic.* 35. Aun así, en el discurso publicado, Cicerón no deja de presentar a Milón como un instrumento de los dioses para librar a la patria del tirano (*Mil.* 29.79–33.91) y, en general, como un valiente servidor de la República que, aun poniendo en riesgo su vida, la salvó asesinando a Clodio (*Mil.* 23.63). Para un completo estudio de los detalles del proceso, véase la extraordinaria introducción de Bou-

narración de las atrocidades del acusado diseñará un ejemplo de lo que puede haber de monstruoso en el ser humano para ser inmediatamente confrontado con un *exemplum virtutis* rescatado del pasado. El caso más célebre de esta operación, al que me referiré inmediatamente, es Verres, pero Cicerón repite este *modus operandi* en otros discursos, como *In Pisonem* o el interrogatorio contra Vatinio, por poner solo algunos ejemplos célebres.[73]

Recordemos a este respecto que la finalidad del discurso, ya sea forense o político, era para Cicerón fundamentalmente persuasiva: se trataba de convencer al tribunal y, en general, al auditorio. Esta tarea requería la repetición de mensajes claros y simples – y qué mayor simplicidad que reconducir una multiplicidad de conductas a la unidad de un modelo – a la vez que busca el asentimiento del auditorio conectando dicho modelo con lo que podríamos denominar las opiniones comunes de sus contemporáneos. Así, en sus discursos de defensa, Cicerón trata invariablemente de dibujar el retrato de lo que cualquier ciudadano romano podría considerar un hombre bueno para regresar inmediatamente a la narración de las acciones realizadas por su defendido que podrían subsumirse en los caracteres del mismo.[74] La legitimación del modelo en unas acciones que cualquier ciudadano no tendría la menor duda de asentir como una conducta correcta juega un papel fundamental en el empeño que el Arpinate siempre mostró por difundir su propuesta. En general, Cicerón considera que resulta necesario seguir los ejemplos que aprueba el pueblo romano (*exempla virtutis*) y rechazar los que condena (*exempla* negativos) (*Ver.* 3.90.210). Para ello, se construye un relato en el que priman las acciones que contribuyen a la seguridad y la fortaleza de Roma, a cuyo servicio se presentan los *mores maiorum*, que garanti-

langer 1978, 47-63 y el exhaustivo análisis, ya clásico, y por ello aún de referencia, de Clark [1895] 1967 IX-LXXIII.

73 Dice de Pisón: «¡Tú, el más vil y miserable de los hombres, basura que olvidas tu descendencia paterna, que apenas recuerdas la materna! Tienes un no sé qué ahí tan hecho pedazos, tan rastrero, degradado y sórdido, que incluso está por debajo de lo que parece que le encaja a tu abuelo, el subastador de Milán» [*O tenebrae, o lutum, o sordes, o paterni generis oblite, materni vix menor! Ita nescio quid istuc fractum, humile, demissum, sordidum, inferius etiam est quam ut Mediolanensi avo tuo, dignum ese videatur*] (*Pis.* 26.62). Sobre las dudas acerca de la veracidad del retrato de L.C. Pisón, véase Cuadrado 2013, 257-69 y Nisbet 1987, XV-XVII.

74 Cicerón opera, debo insistir en ello una vez más, como jurista que utiliza la lógica de la ‘calificación de los hechos’ reconduciéndolos a un tipo determinado. Así, en los discursos de acusación, la calificación conduce a un tipo penal o moral determinado; en los de defensa, en cambio, a un modelo-tipo de hombre bueno que se correspondería con el *vir bonus*, el *orator perfectus* o, desde un punto de vista moral, con el buen padre de familia, tipo este con el que el derecho privado romano calificaba el tipo de corrección comportamental.

zarían además la continuidad de las instituciones republicanas.[75] Por este motivo, de igual manera que Cicerón ha tratado de ejemplificar en los tratados filosóficos y retóricos recurriendo a la historia de Roma, también en los discursos acuden en su ayuda los modelos del pasado: Catón, el Censor, o Escipión Emiliano Africano, entre otros.[76]

De nuevo, esta operación resulta evidente en la parte final de *Pro Sestio*, donde, tras definir lo que entiende por *optimate* y *popularis*, no como lo que hoy denominaríamos partidos políticos, sino como categorías morales,[77] Cicerón apunta de forma inequívoca dónde hallar los modelos de ciudadano honesto que deben ser imitados por los jó-

75 Es el caso de Fonteyo, gobernador de la Galia Transalpina durante los 70s, cuya defensa asume Cicerón en la época del proceso de Verres, uno de los malvados ciceronianos. Aunque el discurso nos ha llegado de una manera fragmentaria, la línea argumental de la defensa alude directamente a la seguridad del imperio, pues si Fonteyo fuese condenado, afirma el Arpinate, el pueblo galo no alabaría la honestidad de los jueces, sino que valoraría el miedo de Roma ante la amenaza gala (*Font.* 12.26-15.34). El contraste con las *Verrinas* se deja ver en todo el discurso, pero, sobre todo, en el relato de su gobierno de la Galia. Si en las *Verrinas* la unanimidad de los sicilianos sobre la culpabilidad de Verres era un argumento que mostraba bien a las claras que este era un criminal, la unanimidad en el mismo sentido hacia Fonteyo no puede prevalecer frente a la autoridad de algunos de los testigos que declaran en su favor (*Font.* 6.16). En *Pro Cornelio*, el acusado, llevado a juicio por algunos *optimates*, pasa de ser un tribuno de la plebe que ha favorecido el fraude electoral a un buen hombre cuya defensa de las instituciones de la *res publica* han acabado ocasionándole problemas que no ha podido evitar. El ataque contra Cornelio sería entonces una prueba de los intentos de algunos *optimates* de impedir la restauración de «los plenos poderes» del tribunado que en los 70s llevaron a cabo Pompeyo y Craso y, en consecuencia, un ataque a estos (*Corn.* 2. fr. 3; y Asc. *Corn.* 51-54).

76 Cic. *Ver.* 2.2.5 y 2.11.28, respectivamente. La misma operación en *Sest.* 9.21, donde Cicerón señala la importancia de buscar los referentes en el pasado: *utile est rei publicae nobilis homines ese dignos maioribus suis*.

77 Cicerón define a los *optimates* como aquellos que no son criminales ni malvados por naturaleza (*Sest.* 45.97). Más compleja resulta la definición de los *populares*, para los que el Arpinate diferencia entre el pasado y el presente: en tiempos de los 'Gracos', ser popular tenía cierto sentido y sus reivindicaciones se hallaban en ocasiones justificadas (*Sest.* 49.105), aunque Cicerón valora a los opositores de la legislación de los Gracos como *boni* (*Sest.* 48.103); no así en el presente, momento en el que reina un consenso básico en cuanto a los asuntos importantes de la República, y donde ser *popular* es sencillamente ser un malvado dominado por la demagogia. Con base en esta distinción moral, Cicerón no duda en calificar como *optimates* a algunos líderes que militaban en la facción de los *populares*, como es el caso de César (*Sest.* 56.119; 63.132). Kaster 2006, 33-34 propone interpretar la distinción propuesta en *Pro Sestio* atendiendo al contexto político en el que se produce y no solo como una propuesta política abstracta, pues no resulta convincente que el Arpinate trastoque los conceptos, cuyo significado remitía directamente a las dos facciones con programas muy diversos en ese momento. Cicerón estaría proponiendo no tanto una distinción entre *optimates* y *populares*, sino entre buenos y malos *populares*. En definitiva, una distinción basada en un juicio político y moral. Por otra parte, la opinión que vincula a los *optimates* con los *boni* no sería original en Cicerón, sino que circularía en los ambientes de la oligarquía del momento para definir a aquellos hombres que defendían las instituciones republicanas tradicionales. A este respeto, Salustio afirma en *Hist.* 1.12: *bonique et mali cives appellati non ob merita in rem publicam, ómnibus pariter corruptis, sed uti quisque locupletissimus et iniuria validior, quia praesentia defendebat, pro bono ducebatur.*

venes: «Creedme, la única vía para alcanzar la estima, la consideración y los honores es esta: ser alabados y apreciados por los hombres de bien, sabios y bien nacidos, y conocer la constitución tan sabiamente establecida por nuestros antepasados».[78]

Incluso en sus discursos como acusador, Cicerón no prescinde de presentar un modelo de ciudadano «bueno» alternativo al personaje al que se acusa. La confrontación de ambos extremos puede observarse en el inicio de la tercera *Verrina*. En *Ver.* 3.3.6, contrapone la actuación de Verres a lo que considera ha de ser un modelo de conducta: lealtad, cultivo del pudor y de la moralidad, conservación de las tradiciones religiosas y del culto a los dioses inmortales, dolor ante las injusticias cometidas contra los aliados y considerar como algo sagrado los derechos y la libertad de los ciudadanos romanos. En *In Pisonem*, la narración del comportamiento inmoral del excónsul, sus rapiñas, su adicción a la bebida o sus crímenes se enfrenta, como si de dos discursos paralelos se tratase, a la rectitud y los logros del consulado del propio Cicerón.[79]

Es importante tener en cuenta que este modelo alternativo de hombre bueno posee un contenido político-moral, pero no partidista. Quiero decir: Cicerón no considera que los miembros de la facción de los *optimates*, más cercanos a sus ideas, sean, por este solo hecho, *viri boni*. Esto se debe a que el criterio de distinción para ser considerado *optimate* o *popularis* es para Cicerón, como acabo de indicar, ético-político, esto es, tiene en cuenta no solo las ideas que se defienden sino el comportamiento público (y privado) que acompaña a tal defensa. Por ello, no es extraño que nuestro autor alabe a miembros de la facción de los *populares*, contraria a sus intereses e ideas, calificándolos como *optimates*, esto es, como *viri boni*. A este respecto, resulta interesante comprobar cómo Cicerón establece a lo largo de *In Pisonem*, en un hábil juego de ironía y figuras retó-

78 Cic. *Sest.* 65.137: *haec est una via, mihi credite, et laudis et dignitatis et honoris, a bonis viris sapientibus et bene natura constitutis laudari et diligi; nosse discriptionem civitatis a maioribus nostris sapientissime constitutam*. De ahí que Cicerón declare explícitamente que los jóvenes han de imitar estos modelos al menos en tres ocasiones a lo largo del discurso: en *Sest.* 48.102 declara: *haec imitamini, per deos immortalis, qui dignitatem, qui laudem, qui gloriam quaeritis! Haec ampla sunt, hace divina, hace immortalia; hace fama celebrantur, monumentis annalium mandatur, posteritari propagantur. Est labor, non negó; pericula magna, fateor*; en *Sest.* 65.136 retoma esta idea y, finalmente, en *Sest.* 68.142 incita a la imitación de ejemplos ilustres el pasado: *qua re imitemur nostros Brutos, Camillos, Ahalas, Decios, Curios, Fabricios, Maximos, Scipiones, Lentulos, Aemilios, innumerabilis alios qui hanc rem publicam stabiliverunt; quos equidem in deorum immortalium coetu ac numero repono*.

79 Cuadrado 2013, 264-5 señala la conexión entre reputación y legalidad en el pensamiento de Cicerón, y de ahí que se presenten siempre dos alternativas entre las cuales no caben puntos intermedios: o se acepta el modelo ciceroniano o se cae en la maldad más pura. De ahí que los malvados sean en los discursos del Arpinate siempre personas fuera de la ley y carentes de toda dignidad.

ricas, una comparación ininterrumpida entre el comportamiento de César y el de Pisón, quienes se encontraban en aquel momento unidos por un vínculo familiar surgido del matrimonio del primero con la hija del segundo. Frente al poderoso talento cesariano para la acción, el Arpinate contrapone irónicamente el interesado y cobarde desapego al triunfo y a la grandeza de Pisón. La primera actitud ha de cundir como ejemplo, pues con ello se engrandece a la patria; la segunda, en cambio, debe evitarse por su efecto disolvente de la comunidad o, en el mejor de los casos, indiferente ante su futuro. Una muestra será suficiente:

> Pero ya que no podemos cambiar el pasado, ¿por qué este pobre hombre, este Epicuro modelado en barro y arcilla [L.C. Pisón], no deja de impartir sublimes y filosóficas doctrinas a este gran ilustre general que es su yerno [G.J. César]? A este hombre, créeme, lo empuja la gloria; se consume, arde en el deseo de un triunfo merecido y espléndido. No ha aprendido lo mismo que tú. ¡Mándale un librito! Y si en este momento te es posible reunirte con él, medita bien con qué palabra vas a contener y apaciguar su encendido deseo: ante un hombre que revolotea de acá para allá por su deseo de gloria, un hombre de tal autocontrol y fuerza de voluntad como tú, tendrá la fuerza suficiente; un erudito ante un ignorante, un suegro ante un yerno.
>
> *Sed quoniam praeterita mutare non possumus, quid cessat hic homullus, ex argilla et luto fictus Epicurus, dare haec praeclara praecepta sapientiae clarissimo et summo imperatori genero suo? Fertur ille vir, mihi crede, gloria; flagrat, ardet cupiditate iusti et magni triumphi. Non didicit eadem ista quae tu. Mitte ad eum libellum et, si iam ipse coram congredi poteris, meditare quibus verbis incensam illius cupiditatem comprimas atque restinguas. Valebis apud hominem volitantem gloriae cupiditate vir moderatus et constans, apud indoctum eruditus, apud generum socer.* (*Pis.* 25.59)

De la lectura del texto ¿podríamos extraer una opinión precisa de Cicerón acerca de César o de Pisón? Difícilmente. Aunque la ridiculización de este último es evidente, el instrumento utilizado para alcanzar este objetivo no es otro que su inclinación por la filosofía. Inclinación que nuestro autor había considerado en *De oratore* como el rasgo definitorio del *orator perfectus*. Además, Cicerón presenta a Pisón como un tipo desinteresado por los avatares de Roma, y lo hace juzgando su actividad como cónsul, una posición que parece incompatible con tal desinterés. La descripción de César es aún más ambigua: se le presenta como modelo de habilidad política, pero las apelaciones a su sed de gloria oscurecen en cierta medida la adecuación de este modelo salvo en el específico punto que a Cicerón le intere-

sa resaltar: que la capacidad para la acción política y la preocupación por los avatares de Roma permiten apreciar la diferencia entre el buen y el mal gobernante, más aún cuando este desciende de una *gens* que ha enaltecido con sus hechos la Roma del pasado.[80] Si me detengo en este aspecto es para subrayar que la determinación de la opinión real que Cicerón atesoraba sobre Pisón o César posee en realidad una importancia muy relativa para el análisis de la estrategia discursiva que nuestro autor utiliza para plantear su propuesta de modelo, así como de su correlativo anti-modelo.[81] Ahora bien, desde esta óptica el texto me parece clarificador de ese sutil juego de contraposiciones dicotómicas que anteriormente señalaba como una de las estrategias, simple pero eficaz, de presentación de su propuesta ante los oyentes.

El instrumental retórico que Cicerón utiliza con una habilidad realmente impresionante tenía como objetivo la visualización intuitiva de su propuesta de modelo, así como la correlativa expulsión de la comunidad, por su salvajismo, de aquellos cuya conducta era subsumida en el anti-modelo. El Arpinate no identifica a los *boni* con aquellos que apoyan sus puntos de vista, sino que apoyan sus puntos de vista y sus políticas porque son *viri boni*, lo cual no es idéntico, al menos desde un punto de vista retórico.[82] Y a la inversa, el que cumple con los requisitos del anti-modelo es tratado inmediatamente como enemigo. Como ha mostrado Jal, con la declaración de un ciudadano romano como *hostis* se hace de él no solo un enemigo, sino, sobre todo, un extraño, un extranjero, alguien que ha perdido *de facto* la ciudadanía romana.[83] A la vez, se lanza con ello un mensaje a los que se adhieren al *hostis*: tienen un plazo determinado para decidir si quieren seguir siendo ciudadanos – esto es, de seguir el modelo propuesto – o pasan a ser extranjeros por perseverar en las conductas propias del anti-modelo. Esta dinámica se repetirá constantemente a lo largo de su producción alcanzando su forma más acabada en *Catilinarias* y *Filípicas*, como trataré de mostrar a continuación.

80 Como era el caso de Pisón, descendiente de una *gens*, la de los Pisones, de la que habían surgido varios cónsules durante el s. II a.C.

81 No así para su delimitación de la figura del perverso, en la que el dictador ejemplifica una categoría específica, como puede verse *infra*.

82 Cf. Gildenhard 2011, 80.

83 Cf. Jal 1963, 72. La estrategia es sumamente interesante, pues con ella se trata de evitar el uso de *bellum civilis*, dado que, si se lucha contra un extranjero, cabe hablar sin más de un *bellum* por la defensa del Senado y del pueblo romano.

3.2.3 La naturaleza del perverso y la configuración del anti-modelo

El estudio de la configuración del anti-modelo de los discursos ciceronianos remite necesariamente al tema del origen natural o sociocultural del mal y del malvado, un tema clásico de la filosofía que se resumiría de manera un tanto simplificadora en la pregunta sobre si el malvado lo es por naturaleza o llega a serlo a través de un proceso de aprendizaje. Siendo el Arpinate tan profuso tanto en la exposición de modelos de virtud como en la denuncia de los ejemplos negativos, no resultará extraño que hallemos referencias a esta cuestión en algunas de sus obras. En concreto, Cicerón aborda el problema del origen del hombre perverso en *De legibus* y, en concreto, en *Leg.* 1.11.31-2 y 17.47, así como en *Tusculanae*, en un texto que podemos leer en el prefacio de su Libro III. Como de costumbre, no hallamos en ellos la exposición detallada de una teoría al respecto, sino algunas reflexiones que se realizan a propósito de otros temas. Ahora bien, un somero vistazo a estos pasajes permitirá comprender mejor los caracteres de los distintos ejemplos del malvado que se hallan en sus discursos.

En relación con los dos textos que menciono de *De legibus*, conviene subrayar que se enmarcan en el contexto de la búsqueda de los fundamentos del derecho y la justicia a la que se refiere su Libro I. La tesis defendida por el Arpinate en el diálogo es la del carácter natural y no convencional del fundamento del derecho, para lo cual se utiliza como prueba la semejanza entre los seres humanos, la cual permite su asociación en comunidades. En efecto, para el Arpinate – y para toda la filosofía grecorromana – todos los seres humanos son racionales y, en consecuencia, poseen capacidad de argumentar, de discutir y de llegar a acuerdos sobre los sentidos que se otorgan a las palabras, condición de posibilidad para una pacífica convivencia. Tras esta reflexión, explica Cicerón:

> [N]o hay nadie de pueblo alguno que tomando la naturaleza como guía no pueda llegar a la virtud […] Y no solo en las cosas buenas, sino también en las malas es enorme la semejanza en el género humano. En efecto, todos son presa del placer, el cual, aunque es un atractivo de lo indigno, tiene sin embargo, cierta semejanza con el bien natural, pues deleita por su delicadeza y su dulzura […] y a causa de la semejanza entre la virtud y la gloria, se cree que quienes reciben honores son felices y a su vez que quienes carecen de renombre son desgraciados […] ¿A qué nación no le gusta la afabilidad, la bondad, el espíritu agradecido, que no olvida el bien que le han hecho? ¿Cuál no rechaza, no odia a los orgullosos, a los malvados, a los crueles, a los desagradecidos? Puesto que por estas cosas se comprende que todos los miembros del linaje huma-

no están íntimamente asociados entre sí, esto es lo último, que la norma de vivir rectamente los hace mejores.

Nec est quisquam gentis ullius, qui ducem nactus ad virtutem pervenire non possit […] *Nec solum in rectis, sed etiam in pravitatibus insignis ets humani generis similitudo; nam et voluptate capiuntur omnes, quae etsi est illecebra turpitudinis, tamen habet quiddam simile natural bono* […] *Quae autem natio non comitatem, non benignitatem, non gratum animum et benefici memorem diligit? Quae superbos, quae maléficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit? Quibus est rebus cum omne genus hominum sociatum inter se ese intellegatur, illud extremum est, quod recte vivendi ratio meliores efficit*. (*Leg.* 1.11.30-2)[84]

Tanto la bondad como la maldad son propias del género humano. Ambas tienen su origen en la naturaleza. En consecuencia, siguiendo a la naturaleza podemos alcanzar la virtud, pero también desembocar en la perversión, como ocurre con quien se deja seducir por el placer, espejismo por antonomasia de aquella. La guía hacia la virtud nos la proporciona la razón, la cual permite distinguir lo bueno de lo malo de entre las opciones que ofrece nuestra naturaleza. Desde una perspectiva racional, la semejanza entre humanos nos permite deducir que si todas las comunidades se inclinan por la afabilidad, la bondad o el espíritu agradecido y odian la maldad, la crueldad o el olvido de las grandes acciones del pasado es sin duda porque la afabilidad, la bondad y el agradecimiento habilitan su continuidad y permiten un desarrollo satisfactorio de nuestras cualidades como humanos. La conclusión se desprende por sí misma: conviene seguir esta vía, a la que Cicerón denomina vida recta, y abandonar la otra. No porque esta última opción sea más impropia del género humano que la primera, sino porque es más beneficiosa para nuestra felicidad y para la continuidad de la comunidad en la que habitamos.[85]

Si tan natural es la inclinación por el bien como por las actitudes perversas, el foco se ha de poner en la educación, a la que se hace responsable de encaminar a los jóvenes, en tanto que nuevos integrantes de la comunidad, hacia la virtud. Ya se ha visto que, desde un punto de vista pedagógico, se entiende muy bien el valor de los modelos como guías que dirigen la razón hacia lo que podríamos denominar la naturaleza buena del humano. Y a la inversa: la identificación de los modelos de conducta que nos guían en la dirección con-

84 Utilizo la traducción de C.T. Pabón de Acuña.

85 Obsérvese, de nuevo, cómo en el argumento opera el probabilismo ciceroniano: dado que la verdad es difícil de hallar, debemos adoptar la solución más probable. Así, un mayor número de sociedades que adoptan tales valores sobre sus contrarios convierte a los mismos de forma inmediata en más probables.

traria adquiere igualmente un valor formativo en tanto que permite ejemplificar lo que no se debe hacer y evitar su influencia a través de la denuncia de sus manifestaciones concretas. A la influencia de los malos modelos en la educación de la virtud se refiere precisamente el segundo texto que quisiera mencionar. En él sotiene el Arpinate:

> En efecto, ni el padre, ni la nodriza, ni el profesor, ni el poeta, ni el teatro corrompen nuestros sentidos, ni los aparta de la verdad el acuerdo de la mayoría. Pero a los espíritus se les tiende toda clase de asechanzas, sea por parte de los que acabo de enumerar, los cuales, una vez que los recibieron inmaduros y sin educar, se hacen con ellos y los inclinan en el sentido que quieren, sea por aquella que, involucrada con todos los sentidos, tiene su sede en lo más profundo de ellos: la seducción del placer imitador del bien, pero madre de todos los males; corrompidos por sus halagos no distinguen suficientemente lo que es bueno por naturaleza porque carece de esa dulzura y atractivo.
>
> *Quod est longe aliter; nam sensus nostros non parens, non nutrix, non magister, non poeta, non scaena depravat, non multitudinis consensus abducit a vero; animis omnes tenduntur insidiae, vel ab eis quos modo enumeravi, qui teneros et rudes cum acceperunt, inficiunt et flectunt ut volunt, vel ab ea quae penitus in omni sensu implicata insidet, imitratrix boni voluptas, malorum autem mater omnium; cuius blanditiis corrupti, quae natura bona sunt, quia dulcedine hac et scabie carent, non cernunt satis.* (*Leg.* 1.17.47)

Obsérvese cómo en ambos textos Cicerón mantiene una firme confianza en las posibilidades de nuestras facultades naturales frente a los envites del «placer imitador del bien» en sus múltiples manifestaciones. Así, aunque estamos dotados al nacer solo de unos mínimos rudimentos de capacidad mental, estos resultan suficientes para convertirnos en seres virtuosos.[86] El peligro se halla en el proceso educativo, donde intervienen modelos que pueden corromper nuestras capacidades racionales para determinar nuestro desarrollo moral.[87]

86 Un análisis detallado de estos textos puede hallarse en Graver 2012.

87 A este aspecto se refiere también en el prólogo al Libro III de las *Tusculanae*: *quodsi talis nos natura genuisset ut eam ipsam intueri et perspicere eademque optima duce cursum vitae conficere possemus, haut erat sane quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimos ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Nunc autem, simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur. Cum vero parentibus redditi, dein magistris traditi sumus, tu mita variis imbuimur erroribus ut vanitati veritas et opinioni confirmatae natura ipsa cedat* (*Tusc.* 3.1.2).

Ya en *R.* 489e-491e Platón había señalado que los hombres con un alma superior tienen un potencial enorme para realizar las más excelsas acciones, pero también para cometer las mayores atrocidades. La deuda platónica del planteamiento ciceroniano parece evidente. La naturaleza impulsa al hombre al bien, pero los distintos actores encargados de su educación, comenzando por las nodrizas, pueden reprimir estos instintos bondadosos hasta hacer de él un perverso. Puede explicarse así cómo es posible que algunos talentos privilegiados hayan desarrollado conductas perversas. Es el caso de César, auténtica excepción en el planteamiento ciceroniano sobre el bueno y el perverso. Su alma no sería *immanis naturae*, sino más bien todo lo contrario: un *magnus animus* dotado de *splendidissimum ingenium*. Pero entonces ¿cómo explica Cicerón que César haya caído en la tentación tiránica? Por ignorancia o error. La ambición de César se ha vuelto tan incontrolada que le lleva a cometer errores (*opiniones errore*). Por este motivo, el deseo de dominación militar, de cargos públicos y de gloria – esto es, los valores de la aristocracia republicana – deben matizarse en algunos casos por ser potenciales desencadenantes de ideas tiránicas (*Off.* 1.8.26).[88] Pero, más allá del caso de César, es posible identificar los rasgos que hacen que el proceso de formación de un niño desemboque en un adulto perverso y malvado. Como ocurría con el hijo de Verres, la persistencia en el contacto con un *exemplum* de perversión sofoca esas chispas de racionalidad que conducen a la corrección moral. Por naturaleza, todos podemos ser perversos u hombres de bien, siendo la educación la que inclina hacia un lado o hacia otro la balanza de la corrección moral, cuyo criterio es, debo insistir en ello, la pacífica convivencia de los seres humanos en comunidad y el desarrollo de las propias cualidades.

Así debe entenderse el apelativo del que Cicerón hace uso en sus discursos a las naturalezas salvajes (*immanes naturae*) para calificar a sus perversos.[89] Tal apelativo cumpliría en ellos dos funciones: por un lado, se trata de un recurso retórico dirigido a convencer al auditorio de la maldad de estos sujetos y, por otro, actuaría como catalizador del personaje en anti-modelo. El Arpinate suele describir con abundancia de detalles las fechorías y maldades cometidas por el perverso a lo largo de toda su vida con objeto de resaltar su responsabilidad en la desviación de su conducta de la virtud. Las *immanes naturae* son precisamente fruto de un proceso educativo que ha po-

88 Gildenhard 2011, 93-8 entiende, en cambio, que Cicerón defiende la existencia de naturalezas salvajes cuya imposibilidad para el bien les haría merecedores de ser apartados de la vida en comunidad.

89 Son calificados así la figura del parricida que dibuja en *Pro Sexto Roscio* (*S. Rosc.* 50.146) o Verres, en el retrato que de él se realiza en *Ver.* 1.15.40 y 18.47. También Antonio o Clodio son definidos como *immanes naturae*. Véase a este respecto *Phil.* 3.11.28; 4.5.12; 5.13.37; 6.3.7; 7.9.27; 8.3.9; 8.4.13; 10.10. 22; 11.1.1; 12.11.26.

tenciado el lado perverso del humano, tan natural como el otro, y, en consecuencia, casos concretos que mostrarían la capacidad de acción de los anti-modelos si no son denunciados a tiempo. Hasta aquí, el tratamiento teórico del asunto. Pasemos ahora a la forma en que Cicerón configura al perverso en las *orationes*.

3.2.4 Una invectiva contra el exemplum del corrupto: el caso de Verres

En Verres observamos por primera vez cómo Cicerón crea en sus discursos el personaje del malvado. El proceso contra Verres era el primero en el que Cicerón, abogado ya conocido por sus grandes dotes como defensor, actuaba como acusador. Nuestro autor buscaba un proceso con gran repercusión al objeto de gozar de visibilidad ante la plebe de cara a unos próximos comicios. Pero, desde un punto de vista profesional, el juicio contra Verres era una oportunidad única de vencer a Hortensio, príncipe de los tribunales en aquel momento.[90]

Siete son los discursos que integran la actuación de Cicerón en el proceso de Verres: *Divinatio in Quintum Caecilium*, y las *Actio I* y *Actio II*, esta última formada por un total de cinco piezas. Los discursos reflejan un *iter* procesal contra el pretor de Sicilia entre el 73 y el 71 a.C. que no es del todo real.[91] Por la cronología que conocemos del proceso, Cicerón no debió de pronunciar los cinco discursos de la *Actio II*, sino un discurso breve seguido de otro de Hortensio, pues en el momento de su celebración (mediados de septiembre del 70) y después de la comparecencia de los testigos celebrada durante la primera quincena de agosto, Verres ya estaba condenado.[92] Así lo enten-

90 Cf. Marinone 1992, 39. Cicerón había sido cuestor en Sicilia cinco años antes del proceso y había dejado en los sicilianos un recuerdo de honestidad que hizo que estos recurrieran al Arpinate contra Verres. En este contexto, la estrategia de Cicerón fue la de utilizar el juicio como una plataforma para visibilizar su apoyo a la política de Pompeyo, aunque solo en la medida en que esto podía favorecer sus intereses (Marinone 1992, 45). Como *homo novus*, necesitaba el apoyo de ciertos personajes de la nobleza para poder mantener su *cursus honorum*. La tesis del interés político del Arpinate en el proceso contra Verres formulada por Marinone parece adquirir más fuerza si se tiene en cuenta que tan solo un año después Cicerón defenderá la causa de Fonteyo, acusado igualmente de *de repetundis*. Sobre el vínculo entre la acusación a Verres y la candidatura de Cicerón a la edilidad, véase Requejo Prieto 1990, 175.

91 Se trata de un proceso por *repetundis*. La *quaestio de repetundis* fue instituida en el 149 a.C. por Lucio Calpurnio Pisón con el objetivo de frenar los abusos que habitualmente eran cometidos por parte de los magistrados en las provincias. La *lex Calpurnia* constituía un tribunal permanente dominado por el Senado en un primer momento, aunque este y otros aspectos de la ley fueron revisados, para frenar abusos y corrupciones, por leyes posteriores. Para un desarrollo de la cuestión, véase Baldo 2004, 17 y ss.

92 Para una detallada cronología del proceso de Verres en su específico contexto histórico, véase Marinone 1950.

dió él e inició un exilio voluntario.[93] Por lo tanto, los cinco discursos que integran la *Actio II*, probablemente preparados para la ocasión, solo pudieron hacerse públicos por escrito y no delante del tribunal.[94]

La descripción de la conducta de Verres es la de un auténtico tirano sin escrúpulos, un monstruo antisocial y profundamente disfuncional.[95] A lo largo de los discursos que integran las *Verrinas*, Cicerón trata de conectar lo que hoy denominaríamos una vida privada deshonesta o inmoral con una actuación pública criminal. De ahí que nuestro autor pueda aseverar en la quinta *Verrina* que la avaricia y la ambición de Verres han sido las causantes de la rebelión de las provincias romanas (*Ver.* 1.31.78). En concreto, esta quinta *Verrina* tiene por objeto demostrar que un personaje como Verres no podría ser salvado ni siquiera con el argumento de que durante su gobierno hubo paz en la provincia, sofocó muchos de sus conflictos o mantuvo el orden senatorial. La idea que se nos transmite es que, aunque sus servicios hubieran sido eventualmente beneficiosos para la patria, un monstruo sin moralidad no puede ser en ningún caso un ejemplo para los ciudadanos. Es quizá en este discurso donde se percibe con mayor claridad que el relato de Cicerón resulta en gran medida una recreación de un ejemplo de malvado elaborada en el gabinete.

A este respecto, mucho se ha discutido sobre si el Verres que se presenta en las *Verrinas* era el real o un personaje inventado por Cicerón. Se estima que Verres, de procedencia noble, debió de nacer

---

93 Desconocemos la sentencia del proceso contra Verres; sabemos que fue condenado y que se exilió voluntariamente, pero no cuál fue el alcance la misma, que podía conllevar, conforme la *lex Cornelia*, no solo el exilio, sino la pérdida de la honorabilidad pública (*infamia*, *ignominia*) que ostentaba todo aquél que había ocupado una magistratura (Marinone 1992, 11-12).

94 Cf. Baldo 2004, 20 y ss.

95 Si creemos a Cicerón, Verres había provocado con sus maldades el odio incluso de aquellos que en un primer momento habían confiado en él (*Ver.* 4.11). Se muestra como un hombre acaparador, desenfrenado (*Ver.* 4.13) y visiblemente afeminado (*Ver.* 5.13.31). «Hombre loco y degenerado» [*iste homo amens ac perditus*] (*Ver.* 6.15), se le acusa fundamentalmente de latrocinio y concusión (*Ver.* 18.56; *Ver.* 4.41.88, *passim*); de crueldad y asesinato de ciudadanos romanos en contra de las leyes (*Ver.* 4.3.7 *passim*; *Ver.* 5.53.140). En *Ver.* 1.12.33-4, Cicerón le presenta como un personaje con una vida alejada de la moral que se requiere a todo personaje público: «no se encontrará ninguna hora libre de hurtos, crímenes, crueldad e infamia»; desleal y traidor (*Ver.* 1.15.38) y extiende su acusación a los delitos de sacrilegio en *Ver.* 1.18.47; de ultrajar el honor de las naciones extranjeras (*Ver.* 1.32.82); de alterar las tradiciones y los preceptos del *ius civile* (*Ver.* 1.44.114); de soborno (*Ver.* 2.51.126); de malversación de fondos públicos (*Ver.* 2.59.144 y 3.16.40); de modificar los derechos de los sicilianos sin mandato del pueblo ni la preceptiva sanción del Senado (*Ver.* 3.7.17). Y, con todo ello, afirma: «el pudor me impide, empero, enumerar sus criminales apetitos en violaciones y actos deshonestos» [*in stupris vero et flagitiis nefarias eius libídines commemorare pudore deterreor*] (*Ver.* 5.14; *Ver.* 5.10.26). Es, en definitiva, «modelo de las infamias y de todos los vicios» [*flagitiorum omnium vitiorumque princeps*] (*Ver.* 5.1.4).

en 115 a.C. Antes del pretorado en Sicilia, por cuya actuación se le juzga en las *Verrinas*, había ocupado algunas otras magistraturas, como la cuestura de la Galia cisalpina durante el consulado de Gneo Papirio Carbón. Su carrera se habría construido con base en traiciones y rapiñas de todo tipo en un momento convulso de la historia de Roma dominada por la figura de Sila. Sobre todas estas cuestiones se ocupa Cicerón, única fuente que conservamos de su vida. De ahí que la pregunta por la veracidad de la narración ciceroniana sea tan interesante como imposible de contestar. De ser cierta, estamos ante un ejemplo de deshonestidad pública sin precedentes.[96] En cualquier caso, el retrato de Cicerón parece tan desmesurado que resulta casi imposible no ver en él ciertos tintes dramáticos y algunas licencias. Se ha planteado incluso si Verres no fue sino un pobre individuo demasiado integrado en el ambiente de corrupción que invadía ya por aquella época las instituciones de una República que se hallaba en descomposición.[97] Para De la Ville de Mirmont, Verres no era distinto de otros gobernadores provinciales; quizá, si acaso, menos listo que algunos que habían salido indemnes de sus gobiernos.[98] Por su parte, Brennan ha realizado un interesante recorrido por el gobierno de Verres, analizando cada acusación vertida por el Arpinate. Su conclusión es que hay hechos ciertos en todas ellas, pero que estos fueron interpretados por el Arpinate en perjuicio del acusado.[99] Para demostrar esta tesis, Brennan compara en varios puntos las referencias posteriores al proceso realizadas por textos fuente. Por ejemplo: Verres había declarado que su actuación evitó que los esclavos atacaran Sicilia, sofocando así cualquier revuelta incipiente en la provincia. Cicerón, en cambio, utiliza este hecho para dar a entender que hubo un temor muy real a una guerra de esclavos en Sicilia durante los años de crisis del 73 al 71. Asimismo, culpa a Verres por tomar precauciones inadecuadas en el lado siciliano. Sin embargo, un fragmento de las *Historias* de Salustio muestra que Verres no fue totalmente negligente en su defensa de la isla (Sal. *Hist.* 4.30-1). Además, Plutarco también cuenta cómo Espartaco, al intentar cruzar a Sicilia, estuvo cerca de desembarcar en la isla no una pequeña fuerza, sino a dos mil hombres en un intento deliberado por reavivar las

96 Como afirma Marinone 1992, 54.

97 Téngase en cuenta que las magistraturas no estaban retribuidas. Más aún, algunas de ellas ocasionaban gastos a su titular. Ello explica los motivos por los que las provincias solían ser consideradas una fuente de riquezas para sus gobernadores (Requejo 1990, 163).

98 Cf. De la Ville de Mirmont 1960, 3: 28.

99 No se sabe muy bien si esta declaración pretende atacar la objetividad de la narración de los hechos por parte de Cicerón o afirmar su extrema habilidad como abogado, pues ¿qué otra cosa haría un abogado que interpretar los hechos en beneficio de sus clientes, en este caso, los habitantes de Sicilia?

brasas que aún quedaban de la Segunda Guerra de Esclavos (Plu. *Crass.* 10.6-9). El plan podría haberse realizado, continua el de Queronea, si los piratas que habían accedido a transportar a los esclavos a través del estrecho no hubieran engañado a Espartaco y zarpado a continuación. Pero Cicerón, para no presentar ante el tribunal – o, en su caso, ante el lector – una actuación responsable y eficaz de Verres, elude este incidente.[100]

He aquí solo algunos de los problemas que se presentan si pretendemos leer la narración de los hechos de Verres en los discursos de Cicerón con los ojos de un historiador moderno. No es la lectura que propongo aquí. Existen indicios suficientes para concluir que el personaje que se presenta en las *Verrinas* es un personaje ficticio construido a partir de hechos que le otorgan verosimilitud, pero, ante todo, sustentado en argumentos que vinculan de manera muy eficaz tales hechos con modelos de conducta impropios de un magistrado. Bajo este esquema, la pregunta sobre la veracidad de los hechos resulta, a mi juicio, superflua: no es intención del Arpinate transmitir objetivamente la historia de Verres al lector, sino presentarle como un corrupto sin escrúpulos que ha de ser condenado.[101] La constante utilización por parte del Arpinate de la figura retórica de la comparación del acusado con otros personajes de responsabilidad análoga en Sicilia, como Marco Marcelo o Escipión el Africano, sería en este sentido evidente: reflejar hasta qué punto Verres se separa del modelo de conducta que el pueblo romano debería asumir como normal y propio (véase v.g. *Ver.* 4.52.115 y ss.).[102] Ambas estrategias, que observamos por primera vez en las *Verrinas*, van a repetirse posteriormente a la hora de dibujar cada uno de los perversos que hallamos en los discursos.

Por todo ello, y siendo evidente que estamos ante un ejemplo de maldad o de perversión, creo sin embargo que Verres no constituye aún el anti-modelo que confrontará con su propuesta en los términos que he tratado de exponer en capítulos anteriores. Y ello porque, de los textos conservados – fundamentalmente *De inventione* –, no se puede sostener que a la altura del 70-69 a.C., Cicerón tuviera ya en

100 Cf. Brennan 2000, 486-90. Sin embargo, Roussel 2015, 15-6 considera la actuación de Verres como la de un corrupto y califica los intentos como el de Brennan de matizar su mala actuación de animadversión de algunos historiadores modernos hacia la figura del Arpinate.

101 La tensión entre verosimilitud y realidad es en esos casos muy evidente: de ahí que la puesta en escena y la utilización de las estrategias retóricas sea imprescindible para generar en el auditorio una impresión de verosimilitud: para que, aunque los hechos no sean exactos o, en ocasiones, exagerados, puedan ser, sin embargo, creíbles. Hay ejemplos de sobra conocidos sobre la capacidad de crear un enemigo, individual o colectivo, en la historia contemporánea.

102 Cuando no lo compara con la propia actuación de Cicerón como magistrado: véase v.g. *Ver.* 5.14.36.

mente una propuesta de *orator perfectus* que combinase el ejercicio de la *eloquentia philosophica* con la forma de actuación propia del *vir bonus*. La idea de la creación de un *exemplum* que podía transponerse a cualquier perverso posterior, un perverso al que él había denunciado y vencido con la fuerza de sus argumentos, esto es, con la fuerza de la palabra, tomará forma después de su consulado a partir de la figura de Catilina. Es en ella donde podemos observar los rasgos más acabados y el alcance del anti-modelo ciceroniano que encontramos con abundancia de detalles en sus discursos.

3.2.5 Catilina: la creación literaria de un anti-modelo para la política

En su célebre *Storia della Letteratura Latina*, Ettore Paratore considera que los discursos del consulado representan el inicio de la mayoría de edad de la oratoria ciceroniana.[103] Aunque es cierto que en muchas ocasiones este tipo de valoraciones suelen resultar discutibles o, en el mejor de los casos, superfluas, si atendemos tanto a los indicios que permiten detectar el modelo de *eloquentia philosophica* como a la configuración del anti-modelo o *exemplum* del perverso, hay que coincidir con el latinista italiano. Es en este momento cuando el arsenal de recursos retóricos que se acaban de describir para construir la figura del malvado en la persona de Verres se reconducen de manera ya muy evidente a la recreación de un auténtico modelo de perversión. La ocasión para ello será la denuncia y posterior represión de la conjuración de Catilina durante el mes de diciembre de 63 a.C., ya en el ocaso del consulado del Arpinate.

No me detendré aquí en los hitos más importantes de este intento de revuelta, ni si fue Cicerón quien más contribuyó, como él mismo declara, a su descubrimiento. Es esta una tarea para los historiadores del declive de la República. Me interesa más la descripción del personaje que se lleva a cabo en las *Catilinarias*, así como la forma en la que, con este y otros discursos posteriores, Cicerón fue creando un anti-modelo que contrapuso de manera sistemática a su propia actuación como cónsul.

La descripción del personaje se encuentra en *Catil.* 2.4.7-9. El retrato que Cicerón dibuja de Catilina es el de un monstruo que atenta contra los valores romanos,[104] un personaje bajo y rastrero al que saludan efusivamente los personajes más vulgares y dañinos de los bajos fondos de Roma. Cicerón le acusa de crímenes gravísimos, pe-

103 Cf. Paratore 1962, 197-8 cifra las evidencias en los juegos de palabras que se realizan, los artificios lexicales etc.

104 Cf. Ramírez de Verger 2013, 27.

ro también de auténticas aberraciones morales, como la antropofagia o el incesto.[105] Más que la encarnación del mal, parece su esencia:

> Y para que podáis apreciar la diversidad de sus intereses en asuntos de lo más dispares, no hay gladiador en las escuelas de entrenamiento que se incline un poco al crimen que no se ufane de una relación estrecha con Catilina, y no hay nadie de la farándula más ligero y depravado que los demás que no reconozca que ha sido casi su camarada. Catilina mismo, acostumbrado, sin embargo, por su práctica de estupros y crímenes, a soportar el frío, el hambre y las noches en vela, tenía entre estos una reputación de hombre duro, aunque malgastara con sus excesos sexuales y su conducta criminal su energía física y su poder mental.
>
> *Atque ut eius diversa studia in dissimili ratione perspicere possitis, nemo est in ludo gladiatorio paulo ad facinus audacior qui se non eiusdem prope sodalem fuisse commemoret. Atque idem tamen stuprorum et scelerum exercitatione adsuefactus frigore et fame et siti et vigiliis preferendis fortis ab istis praedicabatur, cum industriae subsidia atque instrumneta virtutis in libídine audaciaque consumeret*. (*Catil.* 2.5.9)

Más vil que un asesino y más infame que un actor. Este es Catilina, un depravado a combatir sin escrúpulos. La consecuencia es lógica: Catilina debe ser exterminado, salvo que Roma desee aniquilar su independencia y sus libertades. Es precisamente el ejemplo de los antepasados, el interés de la república y el rigor del poder conferido a la magistratura consular los argumentos que Cicerón esgrime en sus discursos para reclamar su muerte (*Catil.* 2.2.3).[106]

Como ocurría con Verres, también se ha acusado a Cicerón de presentar en sus discursos un personaje que no se corresponde enteramente con la realidad.[107] Pero, de nuevo, resulta difícil saberlo. Aun-

105 Como ha destacado Goar 1972: *passim*, Cicerón utiliza en la primera *Catilinaria* la referencia a la gratitud de los dioses para representar a Catilina como potencial destructor de templos y lugares sagrados, y su conspiración, como una quiebra de las tradiciones religiosas romanas. La conjuración es, en este sentido, un acto de impiedad máxima. La religión es en Cicerón un instrumento de persuasión.

106 Hallamos otras referencias a Catilina en la obra de Cicerón en *Att.* 1.2.1, donde Cicerón confiesa a Ático que piensa en defender a Catilina en el proceso de concusión del que está acusado con el objetivo de verse apoyado por él en el futuro. Asimismo, tenemos una descripción del carácter de Catilina y de su séquito en *Pro Caelio* (*Cael.* 4.10), y en *Pro Murena* (*Mur.* 24.49). Sobre la votación de condena de Catilina en el Senado: *Att.* 12.21.

107 Al parecer, Catilina procedía de buena familia en cuanto a nobleza, aunque no era ni mucho menos rica. Los problemas económicos lo persiguieron durante toda su carrera. Cuando, como por otra parte era natural, expresó su deseo por hacer carrera

que las referencias a su figura política son más numerosas que las que poseemos sobre Verres, no sabemos hasta qué punto se hallan coloreadas u oscurecidas por el retrato ciceroniano, que se publicó ya en vida del Arpinate.[108] A los efectos de esta investigación, quiero insistir en ello una vez más, la certeza sobre la realidad del personaje descrito en las *Catilinarias* posee solo un interés instrumental, en la medida en que puede darnos la medida de la capacidad ciceroniana para la modelización. Pero si fuera necesario emitir un juicio al respecto, convendría con Lidia Storoni Mazzolani que, aunque lo más probable es que Catilina fuese un auténtico canalla, la descrip-

política, su vida privada le causó varios disgustos y comenzaron los rumores, muchos de ellos probablemente infundados. Para un retrato del personaje, véase Odahl 2010, 18-25. Kaplan 1968, 25-30 también trata de mostrar lo incierto de algunas de las acusaciones vertidas por Cicerón.

108 Tomemos, por ejemplo, a Salustio, autor de *De coniuratione Catilinae*. La crítica está de acuerdo en que esta obra utiliza como fuente las *Catilinariae*, que Salustio conocía por haber sido publicadas ya en vida de Cicerón (Sall. *Cat.* 31). *L. Catilina, nobili genere natus, fuit magna vi et animi et corporis sed ingenio malo parvoque*, nos dice: una procedencia noble con un ingenio malvado y mezquino. Y continúa haciendo la descripción de un personaje de espíritu insidioso, osado, bipolar, presto a fingir, al que le agradan las guerras civiles, las muertes, las rapiñas y las querellas entre ciudadanos. Como Cicerón, también el historiador romano acusa a Catilina de corromper a los jóvenes, ofreciendo incluso detalles del modo en que lo hacía (*Cat.* 14.6). Ahora bien, el relato de Salustio debe ser observado con cautelas similares al de las *Catilinariae*. Téngase en cuenta que su perspectiva es la de presentar también dos modelos: el de una época dorada de Roma, cuya libertad propició su grandeza, y el de la época en la que escribe, dominada por las bajas pasiones y la corrupción en todas las esferas de la sociedad. Y es que el oficio de historiador ejercido a la manera de Salustio configura dos modelos contrapuestos: uno ideal y pasado que debería ser imitado; otro presente y corrupto, cuya única salvación sería la imitación del anterior. Una historia, en definitiva, no dirigida a los especialistas en historia que se preguntan por lo que realmente pasó en tal o cual periodo, sino al *lector otiosus* que se conforma con historias bañadas de verosimilitud (Mas 2012, 339-43; Pabón 1991, XVIII). La historia de Salustio, como los discursos de Cicerón, combina este juego de modelos cuya finalidad política se halla siempre presente, por lo que no nos proporciona una respuesta clara sobre quién fue realmente Catilina (Pabón 1991, 8 y ss.; Martos 2018: 17 y ss.).

El resto de los testimonios conservados es muy posterior al de Salustio. Plutarco nos informa de que Catilina había sido acusado de haber cometido incesto con su hija y de haber matado a su propio hermano, así como de antropofagia para sellar un acuerdo y de corruptor de la juventud (Plu. *Cic.* 10.3-4). Dión Casio, por su parte, confirma la acusación por antropofagia (D.C. 37.30.3) y añade que había sido acusado de asesinato y de incitar la revolución (D.C. 37.10.3-4). Sin embargo, el tratamiento del personaje es mucho más prudente y, podríamos decir, desapasionado. A diferencia de Salustio, Dión Casio no hace en general valoraciones, sino que describe hechos que parecen probados: que tal o cual acusación se hizo, que tal o cual acto se realizó, etc. Por supuesto, también tenemos testimonios que observan en Catilina cualidades como gobernante. Para Asconio (*Tog.* 73) y Apiano (*BC* 2.1.2), Catilina no era el monstruo descrito en las *Catilinariae*, y le atribuyen cualidades como la versatilidad, la pasión, la generosidad o la lealtad para con los amigos. El propio Cicerón también ofrece una versión más dulcificada del personaje en *Catil.* 2.5.9 o en *Cael.* 6.13.

ción es tan brutal que resulta, para nosotros, increíble.[109] La sospecha de que se trataría en realidad de un personaje de ficción más que de una descripción objetiva sería el gran parecido que guarda Catilina con el resto de los «malvados» ciceronianos: Verres, Clodio, Pisón o Antonio.[110] Syme coincide con este diagnóstico y se refiere al Catilina de los discursos como la auténtica recreación literaria del personaje del malvado.[111]

El proceso por el cual el malvado concreto se convirtió en «el ejemplo del perverso», esto es, en un modelo, nos conduce directamente a admirar la habilidad retórica de Cicerón, que consiguió hacer de la conjuración de Catilina un tópico de degeneración moral.[112] De hecho, la configuración de Catilina como el *exemplum* negativo o anti-modelo por excelencia no se opera únicamente en las *Catilinarias*, sino en los discursos posteriores a la vuelta del exilio y hasta casi el final de su vida, cada vez que consideró que la actuación de un ma-

109 Cf. Storoni Mazzolani 2004, 12. Sin embargo, no podemos afirmar que la descripción fuera creíble, por verosímil, en época del Arpinate.

110 A este respecto, afirma Storoni Mazzolani 2004, 15: «Facendo di Catilina uno scellerato, in preda ad ambizioni e brame smodate, Cicerone cercò d'inculcare nei concittadini, e ribadire poi sempre nella loro memoria, quella che fu la certezza inebriante della sua vita: d'essere stato il salvatore della Repubblica».

111 Al igual que existieron modelos de virtud en la Antigüedad, en los últimos tiempos de la República también los vicios, la corrupción y los delitos se vieron encarnados en modelos de conducta indeseables. Un ejemplo paradigmático de esto es el Catilina de los discursos (Syme 2010, 189). Un juicio parecido ofrece Dyck 2008, 1-2, quien inicia su comentario a las *Catilinarias* así: «For most of his life, Lucius Sergius Catilina, or Catiline, as he has come to be known in English, looked like anything but a revolutionary». Más adelante: «fact and fiction are hard to disentangle in reports of Catiline's skulduggery at the end of 66 and/or beginning of 65».

112 Un tópico que, por cierto, retoma Salustio. Sobre esta cuestión, véase Mas 2012, 344. *De Catilinae coniuratione* me parece sumamente interesante, no porque podamos hallar en ella rasgos objetivos del Catilina histórico, sino porque el historiador romano nos proporciona algunas claves para entender por qué Cicerón hizo del mismo su anti-modelo. En concreto, hay dos elementos de la narración que Salustio lleva a cabo en esta obra que me parecen esenciales: el primero vincula la elección de Cicerón como cónsul con las sospechas que circulaban en la oligarquía romana sobre una posible conjuración de los *populares*. De acuerdo con Salustio, hasta ese momento los aristócratas habían rechazado a Cicerón por advenedizo (*Cat.* 23). De hecho, este parece ser el argumento que el propio Catilina esgrime contra Cicerón cuando pronuncia su discurso después de la primera *catilinaria*. La pregunta que lanza entonces al Senado es: ¿creeréis antes a un *homo novus* que a un patricio? (*Cat.* 31). El segundo elemento que considero esencial es la evidencia de que la plebe simpatizaba con Catilina [*Neque solum illis ens erat qui conscii coniurationis fuerant, sed omino cuncta plebes novarum rerum studio Catilinae incepta probabat*] (*Cat.* 37). Probablemente, la mente audaz de Cicerón dedujo enseguida el peligro que para el Senado y las instituciones republicanas suponía que un magistrado de ideas *populares* pudiese convertirse en el referente para los ciudadanos romanos y vinculó la solución con su propia legitimación personal: presentándose a sí mismo como el salvador de la patria, podía situarse a igual nivel que un patricio romano sin serlo. Esta es la tesis de van der Blom a la que me he referido *supra*. Lamentablemente, nos hallamos en esta cuestión metidos de lleno en el proceloso ámbito de la conjetura.

gistrado podía poner en riesgo las ideas que defendía o las de la República, lo cual, a partir de determinado momento, pasó a ser para Cicerón, al menos retóricamente, la misma cosa.

Este proceso puede observarse con claridad en la recreación de la figura de su enemigo más fiero durante los años 50: Clodio.[113] La comparación del líder *popularis* con Catilina es recurrente y la hallamos en el discurso de agradecimiento al pueblo (*Red. pop.* 5.13) y, de manera muy profusa, en *De domo sua*, donde la asimilación es constante.[114] En *Pro Sestio* afirma de Clodio que ha vuelto a constituir la banda de Catilina (*Sest.* 19.42) y en *De Haruspicum responso* le acusa de haberse comportado con él como antes lo había hecho su amigo Catilina y de haberse dejado sobornar por el traidor en el juicio en el que Clodio era su acusador (*Har.* 3.5 y 20.42).[115] En *Pro Milone* sostiene: «¿Cuándo descansó desde entonces el puñal de ese individuo, un puñal que había recibido de Catilina?».[116] No quisiera abusar de la paciencia del lector con excesivas referencias. Me interesa simplemente destacar cómo Cicerón utilizó esta estrategia de comparar al enemigo político con ese Catilina que había recreado en *Ca-*

113 Siendo Clodio tribuno de la plebe, aprueba la *lex Clodia de capite civis Romani*, ley *ad hominem* hecha a medida de Cicerón, por la cual se confiscaban todos los bienes y se enviaba al exilio a todos aquellos que hubieran hecho ejecutar a un ciudadano romano sin juicio. Cicerón marcha al exilio y Clodio publica una nueva ley, ahora directamente nominal, fijando los límites del exilio del Arpinate: se trata de la *lex Clodia de exsilio Ciceronis*, donde se le condena a vivir más allá de quinientas millas de las costas de Italia (Plu. *Cic.* 32.1; D.C. 38.17).

Poseemos testimonios abundantes del proprio Cicerón acerca de su enemistad con Clodio y sobre los años inmediatamente posteriores a su regreso del exilio, que es cuando el Arpinate incide en esta labor de modelización a la que me refiero. Así, en *Att.* 1.12.3 y 1.13.3 se narran los hechos que provocaron la discordia entre ambos. Lacey 1974 opina que el origen de la discrepancia entre Cicerón y Clodio se encuentra en el juicio que contra el segundo se llevó a cabo por su actuación en la fiesta de la *Bona Dea*, que derivó en un problema personal que comprometía la *dignitas* del Arpinate si la de Clodio no era menoscabada; sin embargo, para Plutarco, habría sido Terencia, esposa de Cicerón, 'de carácter difícil' y dominante, la que habría causado la enemistad entre Cicerón y Clodio por causa de los celos (Plu. *Cic.* 29.1-4). Sobre la situación de 58 a.C., véase *Att.* 2.18; 2.19; 2.20.

114 Véase *Dom.* 24.62, donde Clodio es denominado «el amor de Catilina»; en *Dom.* 24.63: vuelve la conjuración para compararla con la actuación de Clodio, y en *Dom.* 27.72 dice que «le llaman afortunado Catilina» [*felicem Catilinam nominant*], refiriéndose a él y a sus amigos con el apelativo de «gregarios de Catilina» [*Catilinae gregales*] en *Dom.* 28.75.

115 Se refiere al juicio por concusión que se celebró contra Catilina en 65 a.C., en el que Clodio había declarado a su favor, supuestamente, a cambio de dinero. La misma idea en *Att.* 1.1.1 y 1.2.1.

116 Cic. *Mil.* 14.37: *itaque quando illius postea sica illa quam a Catilina acceperat conquievit?* En *Sest.* 19.42 afirma que las bandas de Catilina, desarticuladas en su consulado, se habían rehecho bajo el liderazgo de Clodio.

tilinarias al objeto de tipificar su conducta como la de un malvado.[117] Clodio no es, pues, a este respecto, una excepción. Así, en *In Pisonem*, le increpa a Pisón: «¿qué diferencia hay entre Catilina y aquel a quien tú, a cambio de una provincia, le has vendido la autoridad del Senado...?»[118] para presentarle inmediatamente después, tanto a él como a Clodio, surgiendo de los restos carbonizados de Catilina (*Pis.* 7.17). En *Pro Sestio*, compara a Aulo Gabinio, cónsul en el 58 junto con L.C. Pisón, con el traidor romano[119] y en las *Filípicas* operará la misma asimilación con Antonio (*Phil.* 14.5.1).

El problema de Catilina no era tanto su vida corrompida. Ni siquiera su ilegítimo interés de ocupar el poder: el problema fundamental es que representaba un modelo de político, con un peso cada vez mayor, contrario a los *mores maiorum* tal y como Cicerón los concebía. Quisiera insistir una vez más en esta idea: en la medida en que este modelo de ciudadano podía constituir una amenaza, por el apoyo del que era acreedor por parte de algunos miembros de la oligarquía y de la plebe, era necesario escenificar los extremos perniciosos a los que podía llegar su generalización, que Cicerón convierte siempre en causas de la desintegración de la República. Convenía, en consecuencia, hacer de este modelo un contraejemplo de virtud que definía una forma de pensar y de actuar que debía rechazarse de plano, sin objeciones, por ser contrario a los valores tradicionales constituidos por el *consensus omnium bonorum* y del principio de *concordia ordinum* que hallamos en numerosas obras del Arpinate.[120] Su actuación en la conjura de Catilina sirvió a Cicerón también para crear un modelo de conducta en el que las togas se imponían a las armas; así lo repitió posteriormente hasta la saciedad, convirtiéndolo en un auténtico *leitmotiv* de sus últimos años.[121] De esta forma, al igual que había hecho en sus tratados filosóficos y retóricos, Cicerón se presentó a sí mismo en los discursos políticos y forenses como el auténtico reverso del malvado, el ejemplo de virtud que confería al ciudadano romano la seguridad de que, aunque existieran políticos perversos siempre habría hombres buenos capaces de contrarrestarlos. A este respec-

117 Estrategia en la que juega un papel importantísimo, hay que recordarlo de nuevo, la habilidad retórica de Cicerón que, en ocasiones, alcanza un altísimo grado de sutileza. Steel 2007 denomina a estos discursos «nameless invectives» pues Cicerón señala a un grupo de enemigos, entre los cuales Clodio es uno de los principales, utilizando la estrategia retórica de identificarlos por sus cualidades y no por su nombre, que en la época remitía a la honorabilidad de la *gens* a la que los personajes en cuestión pertenecían.

118 Cic. *Pis.* 7.14: *quid enim interfuit inter Catilinam et eum cui tu senatus auctoritatem,* [...] *provinciae praemio vendidisti?*

119 Cic. *Sest.* 12.28: *advocat contionem, habet orationem talem consul qualem numquam Catilina victor habuisset.* En idénticos términos se expresa en *Red. sen.* 5.12.

120 Cf. *Att.* 1.14.4, en *Clu.* 154 o en *Catil.* 4.15, entre otros lugares.

121 Cf. Nicolet 1960, 244, *passim.*

to, refiriéndose en *Pro Sestio* a un momento de peligro para su vida debido a las maniobras de Clodio, escribe: «[E]n consecuencia, tanto si perecía víctima de la violencia como si era una enfermedad la que acababa conmigo, pensaba que desaparecería conmigo el ejemplo que había dado para salvar a la República»,[122] en clara alusión a su actuación como cónsul en la conjuración de Catilina. Y continúa poco después: «Sin duda, restituido como he sido ahora a la vida política, vive a la vez conmigo un ejemplo de lealtad pública; si este ejemplo se mantiene para siempre, ¿quién no comprende que esta ciudad será también inmortal?»[123] para concluir apelando a los jóvenes que pudieran estar escuchándolo para no ser tan generoso y pusilánime como lo ha sido él. El mensaje es claro: si la República se hallase en peligro de nuevo en el futuro, tómese su actuación como ejemplo de un político que antepone sus propios intereses a los de la patria.[124]

El estudio de Catilina no como personaje histórico, sino como anti-modelo o contraejemplo de virtud moral y política, nos ofrece un escaparate privilegiado para la observación de los mecanismos a través de los cuales se construye el enemigo político: un personaje al que es posible identificar fácilmente a través de unos rasgos simples que vinculan su actuación con el paradigma del mal construido al efecto. La poderosa capacidad retórica de Cicerón garantizó además que este Catilina modelizado se constituyera en la plataforma que conducía directamente a su *vir bonus*, que se presentaba siempre como alternativa contrapuesta a aquel. Tal recreación fue además muy eficaz como estrategia propagandística que acudía en su ayuda cada vez que pretendía recordar a sus conciudadanos los logros de su consulado, pues, a su juicio, su propia actuación como cónsul revelaba con claridad meridiana que ese *vir bonus* alternativo era real y se hallaba delante de ellos: era él mismo.

Sin embargo, aunque alcanzó triunfos en el foro y en el Senado, en general, Cicerón no consiguió convencer a sus contemporáneos de las bondades de la realización práctica de su proyecto.[125] El au-

122 Cic. *Sest.* 22.49: *itaque non solum si vi interissem, sed etiam si morbo exstinctus essem, fore putabam ut exemplum rei publicae conservandae mecum simul interiret.*

123 Cic. *Sest.* 22.50: *in qua quidem nunc me restituto vivit mecum simil exemplum fidei publicae. Quod si immortale retinetur, quis non intellegit immortalem hanc civitatem futuram.*

124 No era, por cierto, la primera vez que se proponía como modelo. En *Ver.* 1.6.16 y en 1.8.21 se presenta como ejemplo de honestidad y buen gobierno; al comienzo de la tercera *Verrina* describe las cualidades que ha de tener la conducta de todo acusador, sus cualidades morales intachables, al servicio de presentarse a sí mismo como ejemplo: *ergo in isto reo legem hanc mihi, iudices, statuo, vivendum ita ese ut isti non modo factis dictisque omnibus, sed etiam oris oculorumque illa contumacia ac superbia quam videtis* (*Ver.* 3.2.5).

125 C. Steel ha analizado los discursos de Cicerón pronunciados tras su vuelta del exilio con objeto de determinar la naturaleza del ataque que en ellos se realiza hacia

ge de César y la ya imparable degeneración de la República situaron al Arpinate en los márgenes de la acción política.[126] Corrían tiempos más apropiados para la práctica del *otium cum dignitate* y, gracias a ello, tenemos a nuestra disposición una gran cantidad de textos escritos en sus últimos años. Aunque nuestro autor no abandonó sus preocupaciones políticas, continuó la ofensiva contra el anti-modelo desde el gabinete. Solo tras la muerte de César, el 15 de marzo de 44 a.C., Cicerón recobrará una parte importante de su protagonismo político perdido. Protagonismo que empleará para, entre otros fines, construir un *exemplum* completo de maldad, un anti-modelo *perfectus* y el más acabado desde el punto de vista de su caracterización.

3.2.6 Un anti-modelo total: el Marco Antonio de las Filípicas

Si en el caso de Catilina puede observarse con claridad la forma en que se pasa de un individuo concreto a un *exemplum* de maldad que actúa, en años sucesivos, como un anti-modelo al que reconducir la actuación del enemigo político, el tratamiento de Marco Antonio nos permite apreciar con todo lujo de detalles la caracterización del anti-modelo total. En parte porque la información que poseemos sobre Antonio es mucho mayor, y en parte porque Cicerón se muestra en las *Filípicas* como un maestro consumado en la descripción del malvado, que acompaña con una *attrezzatura* enormemente refinada. Como trataré de mostrar a continuación, la caracterización de Antonio como la verdadera esencia de la perversión en la segunda *Filípica* es uno de los monumentos más impresionantes no solo del género de la invectiva, sino de la totalidad de la literatura clásica.[127] Sin duda, esta es la

la figura de Clodio, a la que me referiré más adelante. Para la latinista británica, Cicerón trataría con ellos de recuperar un prestigio que había ostentado durante su consulado y perdido posteriormente con la declaración del Senado en su contra. A pesar de que su vuelta había sido reclamada por el propio Senado, su autoridad no volvió a ser la misma, pues había sido propiciada, no porque el Arpinate hubiera recobrado su prestigio, sino por el enfriamiento de las relaciones de Clodio con Pompeyo y César. El desprestigio de Clodio sería un instrumento a través del cual se apelaría al recuerdo, no solo de la grandeza de su consulado, sino de la magnitud del error cometido por el Senado y el pueblo romano al aprobar las leyes de un tribuno de la plebe corrompido y malvado (Steel 2007, 106 y 116 y ss.).

126 La bibliografía sobre la sucesión de los acontecimientos que marcan el periodo es muy abundante. Para una panorámica general del periodo, véase las obras clásicas de Le Glay 2001, 290 y ss.; Syme 2010, especialmente la primera parte (21-145); entre nosotros, López Barja de Quiroga, Lomas 2004, 196-229; una descripción general del ambiente cultural puede verse en Moatti 2008 y en Zanker 1992, 23-53; sobre la específica situación de Cicerón durante estos años puede acudirse a muchas de las biografías citadas *supra*, de las que destaco, por su claridad e interés en la contextualización de los acontecimientos, Everitt 2007, 347 y ss. o Utchenko 1987, 185-253.

127 Sobre el origen del odio mutuo entre Cicerón y Marco Antonio, Plutarco estima que es temprano: el cónsul había hecho ejecutar a Cornelio Léntulo, su padrastro, por

razón por la que Juvenal la calificó como «la divina *Filípica*» y afirmó que había supuesto la condena a muerte del Arpinate (Juv. 10.122-6).

Lo primero que debe destacarse de estos *Discursos contra Marco Antonio*,[128] es que pueden apreciarse con claridad los elementos que he señalado anteriormente como característicos de la *eloquentia philosophica* y de la configuración del anti-modelo. Tanto es así, que Bellardi aprecia una línea de continuidad entre la segunda parte de la segunda *Filípica* y algunos discursos anteriores como *In Pisonem* o *In Vatinium*, sobre todo en la estrategia de presentar un caso particular para construir a partir de él un prototipo general y universalizable.[129] Este aspecto, recurrente en las *orationes* ciceronianas, podría también observarse, como he tratado de explicar, en *Verrinas* y *Catilinarias*. Sin embargo, la mayor virtud de las *Filípicas* no se halla en este aspecto, sino en la caracterización del personaje, pues no estamos solo ante un prototipo de maldad, sino ante un malvado total. Si en las *Catilinarias*, insisto, el personaje concreto era elevado a anti-modelo, en las *Filípicas*, esta estrategia que, en efecto, se repite, se combina con otra: presentar dicho anti-modelo, encarnado en la figura de Antonio, como escaso para calificar su conducta. La lectura de la segunda *Filípica* sugiere al lector que la actuación de Catilina era la de un mero aficionado al mal y que el orador ha tomado conciencia de su error al presentarse ante sí el malvado total, esto es, el auténtico anti-modelo.

Cicerón reparte calificativos a Antonio a lo largo de todas las *Filípicas*, pero es, como digo, en la segunda donde realiza un auténtico retrato de su actividad política y de su comportamiento moral, público y privado. El discurso, que se ofrece como respuesta simulada a uno anterior de Antonio en el que vertía graves acusaciones contra Cicerón, nunca fue pronunciado, aunque sí publicado inmediatamente. Su división en dos partes resulta muy elocuente a los efectos de esta investigación, pues en ella se observa de nuevo este juego de contraposiciones dicotómicas entre modelo y anti-modelo. En la primera parte, Cicerón habla de su propia actuación como cónsul y, después, como senador «al servicio de la República». La narración puede progresar así, con la excusa de la defensa de su carrera política ante los ataques de Antonio, hacia la definición de los elementos que han de integrar el modelo del buen político o del *vir bonus* cuyo interés individual se somete en cada momento a las necesidades colectivas. En la segunda, bastante más larga que la primera, es donde presen-

formar parte de la conjuración de Catilina (*Ant.* 2.1-3).

128 Sobre la denominación, ya en el s. I a.C., de estos discursos como *Filípicas*, véase la extraordinaria introducción de J.C. Martín en su edición en castellano, cuya traducción utilizo aquí como referencia (Martín 2001, 54 y ss.).

129 Cf. Bellardi 2003, 18-19. Como ya he expuesto, Cicerón hace también esta operación en sentido inverso, esto es, presentando un ejemplo «en positivo», como en el caso del *Laelius* de *Amic.*

ta el retrato del personaje, realizando un recorrido por toda su vida con objeto de desvelar sus modos vulgares e indignos, su comportamiento moral corrupto y su manifiesta incapacidad política, que califica como letal para los intereses de la República.

Quisiera detenerme un instante en los puntos esenciales de este retrato, que comienza a tejerse en la primera parte del discurso. Ya en este alegato a su favor, se intercalan de vez en cuando, por obra de esta estrategia de contraposiciones, algunas valoraciones sobre comportamientos de Antonio desviados del modelo propuesto con la única pretensión de destacar ciertos contrastes: frente a la cultura y saber estar de Cicerón, Antonio es un hombre «desprovisto de educación e ignorante de los usos de la vida en sociedad»;[130] frente a sus dotes como orador, Antonio se presenta como un torpe aprendiz que se ejercita «en la declamación a fin de liberar tu aliento del hedor a vino, no para agudizar tu ingenio»;[131] frente a su actitud combativa contra los enemigos de la República, Antonio se erigió en antorcha de todos los incendios de Clodio (*Phil.* 2.19.48).[132] Los caracteres resultan obvios y ponen de manifiesto el vínculo indisoluble entre elementos éticos, estéticos y políticos: frente a la cultura, la facundia y el compromiso del modelo por la República, se contraponen la vulgaridad, la ebria inexpresividad y la traición a los valores republicanos del anti-modelo. La unión de este instrumental teórico con el más específicamente retórico logra así construir, a partir del Antonio «de carne y hueso», el anti-modelo total.

Desde un punto de vista moral, la descripción de las aberraciones de esa «crudelísima alimaña» (*Phil.* 13.10.22) son abundantes y presentan a un personaje sumamente disfuncional desde su más tierna infancia.[133]

130 Cic. *Phil.* 2.4.7: *humanitatis expers et vitae communis ignarus*.

131 Cic. *Phil.* 2.17.42: *vino exhalandi, non ingeni acuendi causa declamitas*.

132 De nuevo en *Phil.* 8.5.16: *ego P. Clodium arbitrabar perniciosum civem, sceleratum, libidinosum, impium, audacem, facinerosum, tu contra sanctum, temperantem, inocentem, modestum, retinendum civem et optandum*.

133 El retrato que dibuja de él Plutarco en su *Vida de Antonio* es mucho más complejo: por un lado, reconoce su capacidad como general (Plu. *Ant.* 3.10-1), incluso mejor que Octavio (*Ant.* 22.1), la simpatía que siempre generó en los soldados que luchaban junto a él (*Ant.* 4.4), su generosidad para con los amigos (*Ant.* 4.6) o su valentía y aguante en las situaciones difíciles (*Ant.* 17.4-5). Pero le reprocha sus escasas dotes como gobernante (*Ant.* 6.6), su vulgaridad e insolencia (*Ant.* 24.11) y su estilo de vida, el cual, confirmando lo dicho por Cicerón en las *Filípicas*, era disoluto: «los hombres de bien […] sentían repulsión por sus borracheras continuas, sus excesivos gastos y sus correrías en los gineceos. Por el día dormía, se paseaba confuso para superar su resaca, mientras que, en cambio, por la noche se divertía, asistiendo a representaciones teatrales, coros de comedia, y participando en las bodas de mimos y bufones» [τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς ἐκ τούτων ἀπηχθάνετο, τοῖς δὲ χρηστοῖς καὶ σώφροσι διὰ τὸν ἄλλον βίον οὐκ ἦν ἀρεστός, ὡς Κικέρων φησίν, ἀλλ᾽ ἐμισεῖτο, βδελυττομένων αὐτοῦ μέθας ἀώρους καὶ δαπάνας ἐπαχθεῖς καὶ κυλινδήσεις ἐν γυναίοις, καὶ μεθ᾽ ἡμέραν μὲν ὕπνους καὶ περιπάτους ἀλύοντος καὶ κραιπαλῶντος, νύκτωρ δὲ κώμους καὶ θέατρα καὶ διατριβὰς

Veamos el tono de Cicerón en dos pasajes que, por otro lado, son de una maestría estilística casi genial:

> Vestiste a continuación la toga viril, que inmediatamente convertiste en mujeril. Fuiste al principio una puta que a todos se entregaba. El precio de tu deshonor era fijo y no pequeño. Pero rápidamente intervino Curión, que te retiró del oficio de ramera y, como si te hubiese entregado el vestido propio de las mujeres casadas, te ofreció un matrimonio estable y seguro. Nunca ningún joven comprado para proporcionar satisfacción sexual a su amo estuvo tan dominado por este como tú lo estuviste por Curión. ¿Cuántas veces el padre de este te expulsó de su casa? ¿Cuántas veces puso guardianes en su puerta para que no atravesases el umbral? Sin embargo, tú, con la noche como aliada, sin poder resistir el impulso de la carne y viéndote forzado al mismo tiempo a ello por el dinero que ganabas, te introducías en esa casa dejándote caer desde el tejado.
>
> *Sumpsisti virilem, quam statim muliebrem togam reddidisti. Primo volgare scortum; certa flagiti merces nec ea parva; sed cito Curio intervenit qui te a meretricio questu abduxit et, tamquam stolam dedisset, in matrimonio stabili et certo conlocavit. Nemo umquam puer emptus libidinis causa tam fuit in domini potestate quam tu in Curionis. Quotiens te pater eius domu sua eiecit, quotiens custodes posuit ne limen intrares? Cum tu tamen nocte socia, hortante libidine, cogente mercede, per tegulas demittere.* (*Phil.* 2.18.45)

ἐν γάμοις μίμων καὶ γελωτοποιῶν] (*Ant.* 9.3) (utilizo la traducción de J.P. Sánchez Hernández). Valorando su actuación como triunviro, afirma de él: «los romanos tenían muchos motivos para considerar que el triunvirato era una carga pesada, pero la principal razón era especialmente Antonio, pues [...] sucumbió de nuevo a ese género suyo de vida tan indolente y depravada de siempre, mientras acaparaba todo el poder» [ἦν δὲ καὶ τὰ πολλὰ Ῥωμαίοις ἐπαχθὴς ἡ τῶν τριῶν ἀρχή· καὶ τὸ πλεῖστον ὁ Ἀντώνιος τῆς αἰτίας εἶχε, πρεσβύτερος μὲν ὢν Καίσαρος, Λεπίδου δὲ δυνατώτερος, εἰς δὲ τὸν βίον ἐκεῖνον αὖθις τὸν ἡδυπαθῆ καὶ ἀκόλαστον, ὡς πρῶτον ἀνεχαίτισε τῶν πραγμάτων, ἐκκεχυμένος] (*Ant.* 21.1). Plutarco es dado a culpar a las mujeres de los males de los gobernantes. Un ejemplo es su diagnóstico acerca de la perdición de Antonio: «Si tal era el temperamento de Antonio, el amor de Cleopatra fue el mal que lo remató definitivamente: muchas de las pasiones que se guardaban latentes y dormidas en su interior las destacó ese amor hasta el paroxismo y, si cobijaba algún sentimiento bueno y saludable su corazón, este lo destruyó y se esfumó» [τοιούτῳ δ᾽ οὖν ὄντι τὴν φύσιν Ἀντωνίῳ τελευταῖον κακὸν ὁ Κλεοπάτρας ἔρως ἐπιγενόμενος, καὶ πολλὰ τῶν ἔτι κρυπτομένων ἐν αὐτῷ καὶ ἀτρεμούντων παθῶν ἐγείρας καὶ ἀναβακχεύσας, εἴ τι χρηστὸν ἢ σωτήριον ὅμως ἀντεῖχεν, ἠφάνισε καὶ προσδιέφθειρεν] (*Ant.* 25.1). En general, lo considera un tirano que pretendía esclavizar al pueblo de Roma, el cual se había librado, digamos, por los pelos, de la dictadura de César (*Ant.* 89.1-2).

Dión Casio, por su parte, recrea el personaje de Antonio como un ser carente de moderación (D.C. 44.53.2-3), cruel y malvado (D.C. 47.9.3-5).

Obsérvese la conexión que el Arpinate establece entre virilidad y modelo de comportamiento honesto.[134] La comparación del modo de actuar de Antonio con el de las prostitutas – también Antonio se ha vendido a cambio de favores sexuales – y con el de los actores del teatro, que se cuelan en las casas para seducir a una mujer, evidenciarían su afeminamiento. Téngase en cuenta que la calificación de afeminado era en la época grave por lo que suponía de pérdida de una *virtus* que se presuponía a todo varón. Con ello, Cicerón está recurriendo a un tópico bastante utilizado en la época a la hora de desacreditar a un hombre público.[135] Gleason ha presentado las distintas opiniones de los autores de la época tardorrepublicana e imperial sobre los rasgos que ha de tener la voz y los gestos de un orador para ser considerado masculino.[136] Estos textos nos indican, entre otras cuestiones, que el vínculo entre los juicios morales y los asertos relacionados con el género eran un factor más en la educación que ofrecían los rétores griegos durante la época helenística.[137]

Muy cercano al tema del afeminamiento se encuentra el del estilo de la oratoria por el que había optado Marco Antonio. Un estilo que, a la vista de los testimonios conservados, podríamos calificar de asianista, y que Cicerón trata en todo momento de pomposo y vacío.[138]

134 Para una comprensión del significado de *honestas* en el contexto ciceroniano, véase Jacotot 2013.

135 En efecto, se trata de un reproche típico dirigido a los gobernantes romanos de la época. Una acusación semejante vierte Tácito sobre Nerón para mostrar su afeminamiento y, en definitiva, su incapacidad para gobernar por falta de *virtus* (Tac. *Ann.* 14.14-5).

136 Cf. Gleason 1995, 103-30. Así, en la *Retórica a Herenio* se presenta la educación de la voz como parte esencial de la formación del orador (*Rhet. Her.* 3.11.19 y ss.). En sus escritos sobre la educación de los jóvenes, Quintiliano hace hincapié en un aprendizaje correcto de la lectura de la poesía en voz alta, siendo lo apropiado (el *decorum*) que las lecturas sean viriles, graves y dotadas de cierta suavidad. Asimismo, se pregunta cómo puede un niño afrontar su educación vocal para no desperdiciarla con un excesivo toque femenino. También Séneca se pronunciará al respecto, afirmando que todo ejercicio vocal complicado resulta inaceptable, por ambiguo, y que es mejor variar la intensidad de nuestro discurso en orden a obtener una transición gradual en el tono de voz (Quint. *Inst.* 1.8.2).

137 No puedo detenerme en esta interesante cuestión. Resulta sin embargo imprescindible señalar, con Welch 2004, que las apreciaciones que desde una perspectiva de género acaban de resumirse sobre la oratoria pueden reproducirse también en el campo del arte. Como los discursos, también trataban de ser viriles las esculturas clasicistas que se levantan en el periodo de Augusto, así como los edificios, de acuerdo con la interpretación de los espacios que ofrece el entramado cultural y religioso del emperador, en los que existe una diferencia entre los de uso masculino y aquellos dedicados al culto propio de las mujeres. Para un desarrollo de la acusación de afeminamiento en la oratoria, véase también Richlin 1996, 90-110.

138 No fue el único. Plutarco nos dice que Antonio «usaba el llamado estilo discursivo asianista, que era el que estaba de moda en aquel tiempo y que más se asemejaba a su estilo de vida: pomposo, pretencioso, lleno de arrogancia sin medida y de una hueca petulancia» (*Ant.* 2.8). En su *Vida de Augusto*, Suetonio vincula a Marco Antonio

Nuestro orador hace alguna referencia tangencial al estilo de Marco Antonio en la segunda *Filípica*, pero alude directamente a su forma de expresarse en *Phil.* 3.9.22, y en 13.18. 38-9; 19.43; 21.47 para vincular la extraña colocación de las palabras en las frases o su intrincado vocabulario con un comportamiento degenerado y vicioso. Bajo estas críticas se puede apreciar la idea, de nuevo bastante tópica, con arreglo a la cual la expresión oscura o enrevesada por parte del orador desvela un carácter profundamente desequilibrado e innoble.

Con los elementos anteriores, Cicerón logra caracterizar el perfil del malvado o el perverso total, un ser vulgar desprovisto de toda humanidad cuya conducta traspasa todos los límites del *decorum*. Un perfil que se completa con la ayuda de una multiplicidad de recursos retóricos que contribuyen a su verosimilitud y eficacia, como era preceptivo en un orador que, como Cicerón, trataba de practicar la *eloquentia philosophica*. Algún ejemplo me permitirá mostrar este aspecto. Refiriéndose a una de las juergas a las que Antonio era asiduo, afirma:

> Pero dejemos a un lado estas infamias que ponen de manifiesto una bajeza que requiere un cierto tipo de vigor. Hablemos más bien de un incidente que revela la despreciable ligereza de ese hombre. Con esa bocaza que tienes, con esos costados, con esa robustez de todo tu cuerpo, propia de un gladiador, habías bebido tanto vino en la boda de Hipias que en presencia del pueblo romano habías forzosamente de vomitarlo al día siguiente. ¡Qué suceso tan abominable no solo de ver, sino también de escuchar! Si algo así te hubiese ocurrido en medio de un banquete como consecuencia de esas enormes borracheras que coges, ¿quién no lo habría considerado vergonzoso? Pero fue en medio de una asamblea del pueblo romano, en el desempeño de su cargo, cuando el general en jefe de la caballería, a quien eructar le habría resultado ya vergonzoso, vomitando, llenó su pecho y el tribunal entero con restos de alimentos que olían a vino.
>
> *Sed hace quae robustioris sunt, omittamus: loquamur potius de nequissimo genere levitatis. Tu istis faucibus, istis lateribus, ista gladiatoria totius corporis firmitate tantum vini in Hippiae nuptiis exhauseras ut tibi necesse esset in populi Romani conspectu vomere postridie. O rem non modo visu foedam sed etiam auditu! Si inter cenam in ipsis tuis immanibus illis poculis hoc tibi accidisset, quis non turpe duceret? In coetu vero populi Romani negotium publicum gerens, magister equitum, cui ructare turpe esset, is vomens frustis*

con Mecenas y, refiriéndose al juicio que sobre él tenía el *prínceps*, observa: *M. quidem Antonium ut insanum increpat, quasi ea scribentem, quae mirentur potius homines quam intellegant*] (Suet. *Aug.* 86.2).

> *esculentis vinum redolentibus gremium suum et totum tribunal implevit*. (*Phil.* 2.25.63)[139]

Obsérvese como la forma de la escritura, que puede apreciarse tanto en latín como en castellano gracias a la espléndida traducción de J.C. Martín, acompaña e incluso permite delimitar de manera muy gráfica lo bochornoso de la escena.[140] Si me detengo en este pasaje no es solo para advertir de la belleza del texto, sino para destacar como los *verba*, en tanto que forma del discurso, son fundamentales a la hora de mostrar un relato verosímil y eficaz desde el punto de vista de la persuasión. Así, las alusiones en cadena a una supuesta adicción a la bebida de Antonio presentan al personaje caracterizado de tal manera que se ha de concluir que una vida privada desordenada y perversa impide al resto de los ciudadanos tener confianza en el hombre público. Resulta fuera de discusión que, bajo los efectos del alcohol, se hace evidente la pérdida de las virtudes básicas del individuo, lo que manifiesta el desequilibrio del personaje en cuestión.[141] La forma de exposición del relato de sus fechorías convierte este desequilibrio en una imagen repugnante y, en último término, imposible de soportar.

El uso de recursos retóricos permite enlazar las acusaciones sobre la perversión de la conducta moral de Antonio y su actuación como político. A lo largo del discurso y, en general, de las trece *Filípicas* que se han conservado, se nos presenta al personaje como una amenaza para la República y, en consecuencia, como un elemento políticamente disfuncional. Para visualizar el peligro que supone, el Arpinate asimila su *immanes naturae* a la de Clodio (*Phil.* 2.7.17). Hallamos una idea similar en *Phil.* 2.19.48, donde se sugiere que ha engañado al malvado acostándose con su mujer. La comparación permite así calificar a Antonio como un ser lo suficientemente vil y degenerado como para engañar a uno de los malvados por excelencia. Sin embargo, la comparación con Clodio resulta insuficiente, pues el antiguo enemigo de Cicerón era en el fondo un personaje degradado, un instrumento al uso fundamentalmente de César, sin ninguna relevancia desde el punto de vista de su potencial como ejemplo públi-

139 Sobre la adicción de Marco Antonio al vino, véase Plu. *Ant.* 9.6.

140 No en vano, Quintiliano subraya en sus *Institutiones oratoriae* este texto como ejemplo de amplificación oratoria: es vergonzoso vomitar en un banquete, pero más aún hacerlo en una asamblea; más todavía si se trata de una asamblea del pueblo romano; eructar en este foro, una indecencia, pero más aún vomitar; por último, más infame todavía resulta vomitar restos pestilentes de vino encima de los magistrados y del pueblo romano: *Singula incrementum habent. Per se deforme vel non in coetu vomere, in coetu etiam, non populi, populi etiam, non Romani, vel si nullum negotium ageret vel si non publicum vel si non magister equitum* (*Inst.* 8.4.8).

141 Cf. Graver 1998, 622.

co. Antonio es, en cambio, como antes lo había sido Catilina, un referente *popularis*. Por ello, al principio de la segunda *Filípica* lo sitúa más allá del anti-modelo por excelencia: «mucho más arrogante que Catilina y más violento que Clodio».[142]

A través de este conjunto de estrategias discursivas se va generando en el lector del discurso la sensación de que, frente al modelo de *vir bonus* representado por Cicerón, Antonio ha superado todos los límites del paradigma del malvado que Catilina había representado hasta entonces, al que viene a sustituir como *exemplum* acabado y total de maldad y de perversión.[143] La genialidad de esta operación consiste en representar de manera muy gráfica la imagen de la degeneración moral y política de la República en la figura de Antonio. A este respecto, Cicerón se muestra tanto más violento cuanto más evidente le resulta el peligro que entraña la acción política de Antonio. En consecuencia, ante el peligro cierto de una nueva guerra civil, el Arpinate trata de persuadir al auditorio de la necesidad de proscribir al cónsul, no solo de Roma, sino de la mera existencia. La expulsión de aquella bestia cuya perversión era, a su juicio, natural (*Phil.* 2.7.17) y, por tanto, irrecuperable requería la expulsión de todo lo que había de degenerado en la República (*Phil.* 2.22.55).

La lectura de las *Filípicas* nos proporciona una descripción mucho más acabada que en las *Catilinarias* del perverso político, de aquello que jamás se debe tolerar en un gobernante. El retrato de Antonio, convenientemente modelizado como acaba de exponerse, carga a sus espaldas con toda la degeneración moral y política de la República romana, convirtiéndose así en su más perfecta síntesis. A la vista de semejante estampa, resulta sencillo comprender la insistencia de Antonio en la aniquilación del viejo orador, una vez que aquel acordó con Augusto y Lépido el segundo triunvirato, en el otoño del 43 a.C.[144] Nuestro autor había hecho de su persona el *exemplum* del perverso total por antonomasia, un anti-modelo riquísimo desde un punto de vista estilístico y trazado con los recursos de un *orator perfectus* en su etapa de madurez.

De lo visto hasta aquí, podemos concluir que, junto a la tarea de promoción de este *vir bonus* que practica la *eloquentia philosophica*, o, si se quiere, del *orator perfectus*, Cicerón dedicó un esfuerzo importante a la definición su antagonista, que no es otro que el perverso. Desde la óptica del estudio de la *imitatio* en la producción ora-

142 Cic. *Phil.* 2.1.1: *audacior quam Catilina, furiosior quam Clodius*. Se incide de en esta comparación en *Phil.* 4.6.15: *nam quod se similem esse Catilinae glorari solet*… La conclusión del discurso incide en esta analogía, pues, como si el discurso fuese un círculo que acaba cerrándose, concluye situándose a sí mismo como el nuevo salvador de la República: *contempsi Catilinae gladios, non pertimescam tuos* (*Phil.* 2.46.118).

143 La misma idea en *Phil.* 13.10.22.

144 Cf. Plu. *Cic.* 46.5; Plu. *Ant.* 19.3; D.C. 47.8.3.

toria del Arpinate, la caracterización de esta figura es quizá el elemento más interesante, pues resultaba muy útil para el desprestigio del adversario político a la vez que favorecía la comprensión y la difusión de su propuesta como alternativa viable. La figura del perverso en Cicerón, auténtico anti-modelo, deambula así entre el malvado simple, casi estúpido, y el auténtico monstruo, supremo maestro de la inmoralidad y de la corrupción políticas. En este sentido, considero que el modelo expuesto en capítulos anteriores requería completarse con el estudio de la formación e instrumentalización política y filosófica del anti-modelo, pues de esta manera pueden observarse con más claridad aún tanto los límites del *vir bonus* como el específico contexto en el que surgió y la problemática que trataba de afrontar.

4 *Imitatio* y memoria colectiva: una propuesta de gobierno ideal

4.1 Intertextualidad y traducción como dinámicas imitativas para la construcción de la memoria colectiva

4.1.1 El vínculo inseparable entre la *imitatio* y la memoria colectiva

En *Il Giardino dei Finzi-Contini* el escritor ferrarense Giorgio Bassani realiza un bello homenaje al poder recreativo de la memoria. La novela comienza con la visita de un grupo de personas a una necrópolis etrusca. Giannina, una niña de nueve años, tras escuchar la voz de su padre anunciando que van a apearse del coche para echar un vistazo a unas tumbas que tienen cuatro o cinco mil años, apoya la cabeza en el respaldo del asiento al tiempo que suspira: «Che malinconia!». El padre, con aire despreocupado, responde que no hay motivo, pues los sucesos acaecidos hace tanto tiempo no producen ya melancolía. Giannina no se conforma con la explicación de su progenitor e incide: «perché le tombe antiche fanno meno malinconia di quelle più nuove?». El padre no se amedrenta y despliega con naturalidad

DOI 10.30687/978-88-6969-511-7/005

su respuesta como si estuviera apoyada en la más estricta evidencia científica: «I morti da poco sono più vicini a noi, e appunto per questo gli vogliamo più bene. Gli etruschi, vedi, è tanto tempo che sono morti che è come se non siano mai vissuti, come se siano sempre stati morti». Es como si nunca hubieran existido. Después de una pausa reflexiva ante tan implacable sentencia, Giannina lanza con ingenuidad su réplica, que resulta ser un proyectil implacable: «Però, adesso che dici così, mi fai pensare che anche gli etruschi sono vissuti, invece, e voglio bene anche a loro come tutti gli altri». A Giannina no le falta razón: no genera menos melancolía la cercanía de un suceso en el tiempo que la conciencia sobrevenida del olvido, pues, rescatada la memoria, todo tiempo pasado puede ser acreedor digno de aprecio.

El diálogo que acabo de relatar parece recrear el uso de las nociones de memoria comunicativa y cultural como los dos modos de registro del pasado que se dan en toda sociedad y que han sido tematizados por Jan Assmann.[1] La primera abarcaría los recuerdos relacionados con el pasado reciente compartidos por el individuo con sus contemporáneos y que, por el hecho de basarse en vivencias directas, poseerían una mayor afectación. La memoria cultural ya no es directa y en las sociedades antiguas en las que aún no existía la escritura o esta no se había generalizado como medio para preservar el recuerdo – que son aquellas a las que Assman dedica su estudio – registraría únicamente la historia recordada, no la fáctica, por lo que resultaría mucho más sencillo construir mitos fundadores que porten una simbología con funcionalidad integradora.[2] El pasado que se narra por la memoria cultural no nos afecta ya directamente – aunque sus efectos son en ocasiones aún visibles – y es por ello por lo que al padre de esa criatura tan sagaz de nueve años le parece obvio distinguir entre unos muertos y otros.

Si profundizamos en la distinción entre memoria comunicativa y memoria cultural en el mundo antiguo, puede observarse fácilmente el hecho de que el pasado no es en ellas algo natural sino una creación cultural. Como muestra el egiptólogo alemán, no existe el pasado hasta que este no se reconstruye en el recuerdo, y para ello resulta imprescindible que dicho recuerdo no haya desaparecido del todo y ofrezca una diferencia sustancial con respecto al presente. Algunas culturas y, en concreto, las de tradición grecorromana, desarrollaron un gran número de técnicas para conservar la memoria; estas técnicas, que Assman denomina «arte de la memoria» son un rasgo específico de Grecia y Roma, y tienen que ver con el desarrollo in-

1 Antes del trabajo de Assman, resulta necesario citar otro, de referencia sobre esta cuestión, imprescindible para la clarificación de los términos memoria colectiva o memoria histórica. Me estoy refiriendo al estudio del sociólogo francés M. Halbwachs 2004, notablemente influido por la filosofía bergsoniana.

2 Cf. Assman 2011, 47 y ss.

dividual de un depósito de recuerdos para los más variados usos y el ejercicio de diversas profesiones. El arte de la memoria tendría, por tanto, un fuerte carácter pedagógico vinculado con la conformación de los modos de vida individual. Pero hay otro uso de la memoria, este sí generalizado o universal, que respondería a una obligación integradora del grupo – no referido por tanto a la formación de los individuos concretos – y que se relacionaría con el desarrollo de horizontes sociales de sentido y de tiempo. Assman denomina a este uso «cultura del recuerdo». En ambos casos, la memoria ocupa un lugar central, pues tanto el arte de la memoria como la cultura del recuerdo requieren la construcción de un pasado al que remitirse.[3]

El análisis de Assman permite clarificar *prima facie* la diferencia de puntos de vista entre Giannina y su padre: mientras este apela a un tipo de recuerdo individual, ella introduce en su respuesta un sesgo universal y, en consecuencia, una apelación más que manifiesta a lo colectivo. Los olvidados por hallarse tan alejados en el tiempo son también humanos, siendo esta una razón suficiente para recordarlos. No individualmente, pues ello sería ya imposible por ausencia de la experiencia directa que constituye una memoria comunicativa, sino colectivamente: su recuerdo debería formar parte de la memoria colectiva, de esa cultura del recuerdo de la que habla Assman.

Tanto esta bella evocación al recuerdo con la que Bassani abre su novela como el riguroso tratamiento del egiptólogo alemán pueden ser de ayuda para introducirse en ese espacio, entre desesperado y nostálgico, que posee la repetida apelación al recuerdo que subyace a la concepción ciceroniana sobre la imitación. La propuesta del Arpinate en torno al hecho imitativo asigna a la memoria el lugar central al que se refiere Assman y un interés por recuperar un pasado que podría refundar un presente decadente. En la medida en que logra ser utilizada en los términos explicados en este trabajo, la imitación contribuye a evocar la memoria colectiva: si la memoria falla, la imitación cesa y, por tanto, también la continuidad de aquellos discursos que contribuyen a mantener la cohesión social.[4] Por lo tanto, existe una suerte de necesidad mutua entre imitación y memoria que multiplica los efectos políticos y culturales de las distintas dinámicas imitativas.

Durante el proceso imitativo, la actualización de un recuerdo siempre resulta selectiva. Un recuerdo no es en ningún caso un hecho, sino la imagen de una serie de caracteres obtenida mediante un proceso natural de abstracción y, por lo tanto, de distinción, apropiación y rechazo. Los recuerdos se crean y modifican de manera involun-

3 Cf. Assman 2011, 34.

4 Propuesta que puede hacerse extensiva al resto de los autores de esta época, como afirma Innes 1989.

taria, pero también se construyen deliberadamente. Más aún cuando en ellos se pretende fundar un conjunto de valores al servicio de la continuidad política. A este respecto, Cicerón no se conformó con cualquier recuerdo, sino con aquellos que remitían a las tradiciones que consideraba fundacionales de la *res publica*.

No pretendo con ello afirmar que Cicerón idealice un pasado en términos absolutos. Al contrario, como he tratado de explicar hasta aquí, existen muchos indicios de que nuestro autor no consideraba este conjunto de valores como dogmas cerrados e inamovibles. Si tanto el modelo de orador como el de ciudadano que se dibujan en sus obras resulta convincente es tan solo porque posee una naturaleza *probabile*, esto es, porque es *veri simile*. No es un modelo definitivo, sino potencialmente ajustable a las necesidades de cada momento. Este es precisamente su valor. Como ha escrito Fantham, el hecho de que para Cicerón existan tantos *genera dicendi* como oradores, sitúa al modelo propuesto en el trance entre la preservación de la continuidad y el favorecimiento de la evolución de la tradición.[5] Así es: recuérdese que la imitación debe ayudar a «hacer viable y vigoroso lo que ya ha sido procreado», por lo que, insistiré una vez más en esta idea central, no puede entenderse como una mera reproducción, sino como instrumento para la indagación de uno mismo. Los capítulos anteriores han tratado de mostrar que este tipo de indagación no ha de entenderse únicamente como una estrategia de conocimiento individual, sino también y más fundamentalmente como un conocimiento colectivo. Cualquier modelo de comunidad política ha de quedar abierto a otras posibilidades, pero siempre dentro del marco de los principios del *decorum*, lo que, en el caso específico de Roma, serían los *mores maiorum*.[6] De ahí que el modelo de comunidad deba venir acompañado de un relato que establezca unos vínculos entre pasado y presente. De nuevo, la imitación, entendida como estrategia colectiva y no solo individual, resulta ser un instrumento idóneo para el establecimiento del vínculo narrativo entre pasado y presente.

Todas las comunidades humanas necesitan relatos que favorezcan la cohesión de sus miembros. En momentos en los que dicha cohesión se halla verdaderamente en riesgo, la ausencia de dichos relatos puede ser letal, en tanto que pone en riesgo la subsistencia de la comunidad. Este es el caso de la Roma republicana de mediados del s. I a.C.: como ya se ha explicado, Cicerón contemplaba el triunfo de algunas ideas de la oligarquía de su época como un atentado contra los pilares de un entramado institucional que llevaba años tambaleándose. Nuestro autor consideraba imprescindible contribuir a la construcción de

5 Cf. Fantham 1978, 1-16.

6 Para un desarrollo mayor del vínculo entre *imitatio* y *decorum*, me remito a Martínez Fernández 2020a.

un nuevo relato que integrase a los romanos sobre la base de los principios fundacionales de la república. De ahí que su propuesta recurra al pasado, apelando a la memoria de sus conciudadanos para actualizar aquellos valores morales y políticos, los llamados *mores maiorum*, que deberían regresar al presente para regular la convivencia. Cicerón no era en absoluto un reaccionario, sino un magistrado consciente del agotamiento de un programa político que avocaba a la comunidad a la ruptura y, con ella, a su desintegración. Ante esta situación, el Arpinate concibió una suerte de tercera vía que trataba de conjugar los discursos y reivindicaciones de los últimos tiempos con aquellos otros que tradicionalmente habían servido de base a la convivencia. Su propuesta consistía en fijar un nuevo relato al que era posible llegar a través de la historia recordada de Roma, esto es, a través de lo que Assman denomina la memoria cultural.

Como se recordará, la creación del modelo de *orator perfectus* como referente en el que podía mirarse el político, así como de un modelo de ciudadano que favorecía, apoyando al primero, la articulación de un *consensus omnium bonorum* había tomado pie en las figuras del pasado. Su intento de legitimación apelaba pues a la memoria colectiva de los grandes hombres que habían dirigido en otra época los destinos de Roma. Pero dicha propuesta no agotaba su programa de regeneración política. Durante los años 50, en la misma época en la que definía su modelo de *eloquentia philosophica*, Cicerón redactó también *De re publica*, un tratado en el que se bosqueja un modelo de gobierno ideal a través de un diálogo entre personajes que formaban parte de la memoria cultural de Roma y que Cicerón recrea utilizando múltiples recursos retóricos.

Todo relato se construye retóricamente y el Arpinate, convencido de la productividad de la *imitatio* en términos políticos, utiliza, como ya había hecho antes, algunas de las dinámicas imitativas habituales en su época con objeto de reforzarlo. Quisiera detenerme en este aspecto, pues considero que un estudio sobre el concepto de imitación en la obra de Cicerón debe necesariamente referirse, además de a la descripción de la idea en sí y a sus usos desde un punto de vista teórico, a su utilización en la *práxis* vital de quien la teoriza, pues, tal y como Cicerón la concibe, la *imitatio* nace de la experiencia y a ella quiere dirigirse. Como he tratado de mostrar, el uso de los modelos o anti-modelos resulta extraordinariamente productivo en los discursos forenses y políticos del Arpinate. Ahora quisiera destacar, por su importancia en la construcción de relatos de integración cultural y política de la comunidad, otras dinámicas imitativas de las que Cicerón se sirvió de forma proficua como orador que escribe un discurso con la finalidad última de persuadir.

De entre las dinámicas más interesantes que sirven a este fin práctico, se encuentra la traducción de textos a los que nuestro autor había tenido acceso o la transcripción de conversaciones que había

presenciado o le habían narrado sus maestros. El análisis de las traducciones ciceronianas resulta imprescindible por sus implicaciones en diversos ámbitos a los que me referiré de inmediato. Ahora bien, aunque no se ha destacado antes este aspecto, considero que adquieren una singular relevancia desde el punto de vista filosófico-político desde un doble punto de vista: por un lado, cooperan con la tentativa de configurar una memoria cultural por medio de lo que Assman denomina la reconstrucción colectiva del recuerdo; y, por otro, constituyen un ejemplo del servicio que presta dicha memoria cultural al presente como depósito de textos y de *exempla*.

4.1.2 La traducción como programa político para la actualización de un pasado común

Analizar el papel de las traducciones resulta especialmente necesario en el caso de Cicerón en la medida en que todos los trabajos que han abordado esta cuestión realizan una aproximación lingüística o filológica, dejando a un lado el hecho de que estamos ante materializaciones concretas de una dinámica imitativa que posee funcionalidades u objetivos extralingüísticos que requerirían ser explicados, como estoy tratando de hacer, tomando en consideración elementos socioculturales y políticos. Lejos de asumir este hecho, sin embargo, los debates en torno a la capacidad de Cicerón para traducir del griego, así como todas sus derivadas (calidad de la traducción, innovaciones introducidas, no ya en el pensamiento latino sino, sobre todo, en la lengua) han solido dirigir su foco de atención a la capacidad del latín como lengua filosófica. Veamos algunas de sus aportaciones más notables en las últimas décadas.

En su ya clásica *Cicéron traducteur de Platon: L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Poncelet rebate una postura tradicional, ejemplificada entre otros por Meillet.[7] Este último, en un trabajo realizado en los años 20, había concluido que Cicerón era uno de los creadores de la civilización universal moderna y, en consecuencia, uno de los padres del pensamiento occidental europeo. Poncelet trata de rebatir esta tesis comparando las obras del Arpinate con las de Platón. Así, al principio de la obra se pregunta: «le rival latin de Platon est-il le créateur de la langue philosophique moderne?». La tesis del latinista podría resumirse, de manera muy sumaria, en que la originalidad del latín residía precisamente en su debilidad para la construcción de palabras que iban más allá de la conversación cotidiana y de la actividad práctica. El latín sería una mera forma, pero «ce constant n'a rien dépréciatif. La forme, c'est tout l'esprit». En

7 Cf. Meillet 1928, 205 y ss.

cuanto a los contenidos, en ningún caso podía compararse con las aportaciones del griego; ahora bien, el latín sería creativo en la forma que habría modelado las ideas, ámbito en el que habría mantenido una determinada lógica. Es lo que Poncelet califica un poco pomposamente como «le levain» de los conceptos.[8]

El trabajo de Poncelet fue sin embargo acogido con cierto reparo por parte de los latinistas posteriores que abordaron esta cuestión, pues en él se lleva a cabo un análisis de las traducciones atendiendo a un criterio estrictamente técnico que medía su capacidad para la creación de conceptos estrictamente filosóficos. Sin embargo, no está claro que Cicerón tuviera la intención de construir un vocabulario de este tipo, ni en sus traducciones de textos griegos, ni en sus tratados filosóficos, los cuales, en ocasiones, parecen haber sido concebidos como versiones latinas de textos filosóficos griegos. En este sentido, Alain Michel, en contestación a Poncelet, opina que hay indicios muy claros que mostrarían cómo Cicerón no concibió sus tratados como textos técnicos, y se pregunta si hay en él «une certaine aversion pour le style technique ou pour les abus qu'on en fait» como reacción a la tecnificación del lenguaje que estaba operando la filosofía estoica.[9] Por ese motivo, el latinista francés opina que las traducciones ciceronianas de fragmentos platónicos son un trabajo fundamentalmente literario y no técnico-filosófico.

En un interesantísimo análisis a la versión ciceroniana del *Timeo* de Platón, Noemi Lambardi respondió también a la tesis de Poncelet que mantiene que las traducciones ciceronianas resultan insuficientes por ser el latín una lengua filosófica fallida.[10] Como antes Michel, la latinista italiana no vería en la traducción del *Timeo* un intento de hacer del latín una lengua técnica de la filosofía; parecería, por el contrario, que la palabra ocuparía un lugar en la lengua filosófica ciceroniana «più per ciò che suggerisce che per ciò che esprime e la tecnica del discorso è più allusiva che atta a definire puntualmente concetti».[11] A partir del análisis de las estructuras sintácticas y del léxico de la versión latina del *Timeo*, Lambardi concluye que en este texto se da «un concorso del tradurre 'artistico' e del tradurre 'scientifico'» en el que se observa un respeto a la fidelidad del contenido de la obra, así como a las estructuras formales y estilísticas propias del texto que sirve de modelo, a la vez que se observan rasgos típicos de la prosa ciceroniana como la *abundantia* expresiva, que colorea a su vez el es-

8 Cf. Poncelet 1957.

9 Cf. Michel 1960, 142.

10 Concuerda con esta opinión también Powell 1995a, 284 y ss., quien, reconociendo en el trabajo de Poncelet un análisis muy minucioso de los textos ciceronianos, opina que la conclusión es absurda o, en el mejor de los casos, exagerada.

11 Cf. Lambardi 1982, 7-21.

tilo platónico por medio de desviaciones sintácticas, omisiones, adiciones y perífrasis. Tales desviaciones cumplirían fundamentalmente dos objetivos: interpretar algunos fragmentos que al Arpinate le debían de resultan oscuros[12] y elevar otros a una mayor dignidad artística, hecho este último que resultaba habitual en las traducciones del periodo.[13] Es el caso de las traducciones de textos de Platón y Jenofonte que se proponen como ejemplos en los argumentos que el autor sostiene en ocasiones.[14] Otros estudiosos de la obra de Cicerón, como Traglia o Powell, en trabajos excelentes desde un punto de vista filológico, comparten, con matices en los que no puedo detenerme en este momento, las opiniones de Michel y Lambardi.[15]

Si me detengo en este debate es porque considero que, en realidad, sus cultivadores no han lanzado semillas en campo yermo, habida cuenta de que, traduciendo del griego, Cicerón contribuyó a la construcción de vocablos nuevos en una lengua que hasta entonces había sido relativamente ajena a la tradición filosófica.[16] Siendo lo anterior importante, considero sin embargo que estos análisis olvidan algo esencial: la verdadera funcionalidad de las diversas formas de traducción que se ofrecen en la obra de Cicerón consideradas como imitaciones que permiten recrear textos del pasado, hecho este que no posee relevancia solamente desde un punto de vista lingüístico, sino, sobre todo, desde el punto de vista de la reproducción de la cultura. Con su tarea de traductor, el Arpinate contribuyó así a transferir al mundo romano temas y perspectivas de un pensamiento foráneo que se incorporaba a partir de ese momento a la vida de la comunidad política romana del s. I a.C.[17] En consecuencia, el ejercicio de traducir ad-

12 Como él mismo nos recuerda en *De finibus*, el *Timeo* de Platón es para Cicerón un ejemplo de escrito oscuro, pero de una oscuridad no pretendida, como aquella de Heráclito, que usa un lenguaje difícil a propósito [σκοτεινός, *perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit*], sino porque la materia en sí es oscura, como es el caso de la creación del mundo, tema del *Timeo*. En este supuesto, *cum rerum obscuritas, non verborum*, tanto como en el de Heráclito (lo hace a propósito) hay disculpa; no la tiene, en cambio, que pretendiendo ser claro, el discurso resulte oscuro (*Fin.* 2.5.15).

13 Cf. Lambardi 1982, 54 y ss., 144.

14 Cf. *Sen.* 22.79.

15 Cf. Traglia 1971 y Powell 1995a.

16 Sobre las dificultades del latín como lengua filosófica, véase la queja ya famosa de Lucrecio en Lucr. 1.136; 1.832 y 3.260. A diferencia del poeta, Cicerón se muestra más optimista ante las posibilidades del latín, que sitúa por delante del griego en capacidad de expresión de ideas filosóficas. A este respecto, véase *Fin.* 1.3.10; 3.2.5 y 15.51; *Tusc.* 2.15.35; 3.5.10 y 4.5.10. Sin embargo, Powell 1995a, 296 rebaja los resultados finales fruto de la capacidad ciceroniana para dicha creatividad. Sobre la pericia de Cicerón como traductor, véase también el citado trabajo de Traglia.

17 Obsérvese el vínculo tan estrecho entre imitación y traducción como operación de reúso de discursos en otra lengua. A modo de ejemplo, basta observar cómo concibe Terencio su trabajo de traducción de una obra griega como un producto propio y diferenciado de aquel que se encuentra escrito en griego (*Ad.* 11). Solo es acusado de *fur*

quiría por sí solo relevancia política, si entendemos por 'política' todo aquello que afecta, en general, a la convivencia en comunidad. Sobre esta cuestión, que considero esencial para dilucidar en su justa medida la contribución ciceroniana a la teoría de las ideas y, en concreto, a la teoría política, quisiera tratar a continuación.

Cicerón no solo realizó un gran número de traducciones, sino que se refirió a su labor como traductor en numerosos textos. En *De finibus* define el ejercicio de traducción como aquel por el cual se crean palabras nuevas para nuevas cosas.[18] Como intermediario entre las dos lenguas, el traductor genera en ocasiones palabras nuevas en la lengua meta para designar realidades hasta entonces inexistentes y que, en consecuencia, no poseían un nombre. En consecuencia, Cicerón es muy consciente de la capacidad de la traducción para aportar nuevas palabras y para incrementar el campo semántico de otras ya existentes. Sin embargo, dicho objetivo resulta crucial no por una cuestión de productividad lingüística, sino en la medida en que las nuevas palabras suponen la introducción de perspectivas y temas ajenos – y, por ello, novedosos – en el espacio cultural de los hablantes de la lengua meta. Pues bien, considero que este último objetivo, y no tanto el incremento de los recursos expresivos del latín como lengua, es el que interesa realmente a Cicerón.[19]

En puridad, ambos elementos – incremento de recursos expresivos del latín e introducción de temas concretos en el espacio discursivo romano – son complementarios en la medida en que, como ya sabe-

cuando, como él mismo nos narra, en la presentación de *El eunuco*, un crítico afirma que la obra que está estrenando contiene escenas y personajes de obras latinas previas de Nevio y Plauto: *perficit sibi ut inspiciundí esset copia. Magistratus quom ibí adesset occeptast agi. Exclamat furera, non poetam fabulam dedisse et nihil dedisse verborurn tarnen*. En el mismo sentido se pronunciará Horacio en Hor. *Ep.* 1.19.19. Sobre esta cuestión, véase el trabajo de Delgado Escolar 2002, sobre todo las pp. 417 y ss., aunque no termina de convencer su contraposición en esta época entre la imitación original, entendida como imitación meramente artística, y la imitación servil entendida como plagio. Sobre la cuestión del reúso, véase Lausberg 1975, 20; Brioschi, Di Girolamo 1984, 10-16; Neri 2007 o Crotti 2007. Sobre el *arte allusiva* propia de la literatura helenística, véase Pasquali 1994, 275-82; Giangrande 1967, 85-97; Conte 1985; 1986; Conte, Barchiesi 1989. Sobre la creación de espacios de tradición intertextual por medio de la imitación, véase Hinds 1998, 34-47. Sobre la reproducción de fragmentos traducidos de la poesía griega en la poesía latina, véase Ramminger 1991; Miller 1983 o Griffith 1995. Un recorrido sobre la configuración de la literatura latina en interacción con la griega puede observarse en Feeney 2016. La relación entre identidad y plagio en la Roma imperial ha sido estudiada por Mira Seo 2009 y el recurso al pasado para la construcción de la identidad romana por Mas 2006, 17-46; 2017a, 13-38. Para una indagación entre la difícil relación de préstamo y rechazo entre la filosofía griega y la romana, véase García Fernández 2001.

18 Cic. *Fin.* 3.1.3: *parienda sunt inponendaque nova rebus novis nomina*.

19 A este respecto, no deja de ser sorprendente cómo los estudios a los que acabo de hacer referencia miden el trabajo ciceroniano de traducción desde una perspectiva únicamente lingüística, como si el Arpinate fuese una suerte de filólogo, traductor profesional o intérprete (en sentido moderno) de los textos griegos.

mos, para Cicerón la forma (*verba*) completa el contenido (*res*): «Pues, ¿cuándo nos ha faltado a nosotros o, diré mejor, a los buenos oradores o poetas, desde el momento en que tuvieron un modelo a quien imitar, algún ornato propio de la expresión amplia o elegante?».[20] En efecto, para hablar con ornato se requiere en primer término un modelo a quien imitar. Dicho modelo nos lo ofrece, por ejemplo, un texto en lengua griega. La traducción pone las palabras latinas a ese modelo, y con esta transposición hace del texto resultante en latín un nuevo referente, tanto en la forma como en el contenido. De ahí que, salvo casos excepcionales, Cicerón no crea necesario traducir palabra por palabra (*verbum e verbo esprimere*), como suelen hacer los traductores carentes de elocuencia (*interpretes indiserti*),[21] sino, tomar de aquí y de allá para captar lo que podríamos denominar el meollo del asunto que se pretende trasladar al público.

Un texto de *De optimo genere oratorum* nos ayudará a comprender mejor esta idea esencial cuyas consecuencias son evidentes desde la perspectiva que adopto en el presente trabajo. Es el siguiente:

> Vertí, pues, los dos excelentes discursos, contrarios entre sí, de los dos oradores más elocuentes de entre los áticos: Esquines y Demóstenes, pero no lo hice como un intérprete que traduce, sino como un orador, con palabras que se adaptaban a nuestra costumbre; en los mismos no tuve la necesidad de transponer palabra por palabra, sino que conservé lo que las palabras indicaban, así como su fuerza. Pensé que convenía más al lector que sopesara su valor y no tanto que las contara.[22]
>
> *Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demostheni; nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis iisdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis; in quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me annumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere*. (*Opt. Gen.* 5.14)

20 Cic. *Fin.* 1.3.10: *quando enim nobis, vel dicam aut oratoribus bonis aut poetis, postea quidem quam fuit quem imitarentur, ullus orationis vel copiosae vel elegantis ornatus defuit?*

21 Cic. *Fin.* 3.4.15: *nec tamen exprimi verbum e verbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit verbum quod idem declaret magis usitatum.*

22 Trad. del Autor.

Normalmente, Cicerón utiliza el verbo *interpretari* con el significado de traducir literalmente:[23] este es el significado que adquiere *interpres* en *Off.* 1.2.6 y en *Fin.* 3.4.15. En el mismo sentido se utiliza *interpretari* en *Leg.* 2.18.45 para introducir una cita de Platón. En todos estos casos estamos ante traducciones si no literales tal y como hoy entenderíamos este calificativo, muy próximas al original. Refiriéndose a su trabajo como escritor de tratados filosóficos, afirma al comienzo de *De finibus* que no se limita «a la función de simple traductor», sino que expone las teorías de aquellos a quienes aprueba unida a su opinión personal.[24] Considero esta declaración de intenciones crucial para comprender el alcance y los objetivos del ejercicio ciceroniano de traducción. Una labor así concebida tiene mucho más que ver con una dinámica imitativa que con la transposición fiel realizada, insisto, por un traductor profesional tal y como hoy lo entenderíamos. Traducir no es, pues, parafraseando el título de la famosa obra de Umberto Eco, «dire quasi la stessa cosa»,[25] sino decir algo semejante pero distinto y hacerlo de forma consciente y voluntaria.

Tomemos, por ejemplo, el siguiente texto *Rep.* 1.42.65 y ss. y comparémoslo con el texto platónico de *R.* 562d, que trata de traducir:

cum enim inexplebiles populi fauces exaruerunt libertatis siti, malisque usus ille ministris non modice temperatam sed nimis meracam libertatem sitiens hausit, tum magistratus et principes, nisi valde lenes et remissi sint et large sibi libertatem ministrent, insequitur insimulat arguit, praepotentes reges tyrannos vocat	ὅταν οἶμαι δημοκρατουμένη πόλις ἐλευθερίας διψήσασα κακῶν οἰνοχόων προστατούντων τύχῃ, καὶ πορρωτέρω τοῦ δέοντος ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθῇ, τοὺς ἄρχοντας δή, ἂν μὴ πάνυ πρᾷοι ὦσι καὶ πολλὴν παρέχωσι τὴν ἐλευθερίαν, κολάζει αἰτιωμένη ὡς μιαρούς τε καὶ ὀλιγαρχικούς.

23 Sin embargo, Isidoro de Sevilla le otorga un sentido distinto: *intrepres, quod inter pars medius sit duarum linguarum transfert* (*Orig.* 10.123). Sobre el significado y valor de *interpres* en la obra de Cicerón, véase Prencipe 2016.

24 Cic. *Fin.* 1.2.6: *non interpretum fungimur munere* [...] *nostrum iudicium et Nostrum scribendi ordinem adiungimus*.

25 Cf. Eco 2016.

Cuando, secas por la sed de la libertad las fauces insaciables del pueblo, ha bebido este por la maldad de sus servidores una libertad no templada por la medida, sino excesivamente pura, entonces, si los magistrados y jefes no son muy complacientes y les procuran una amplia libertad, el pueblo insiste, acusa, discute y les llama déspotas, reyes, tiranos*	Cuando, pienso, una ciudad gobernada por un régimen democrático, sedienta de libertad, se tropieza con malos escanciadores que se sitúan al frente de ella y se emborracha de ese vino puro más allá de lo conveniente, entonces castiga a sus gobernantes si no se muestran muy blandos y no le proporcionan la libertad en abundancia, acusándolos de ser despreciables y partidarios de la oligarquía**

* Utilizo la traducción de A. D'Ors.

** Utilizo la traducción de F. García Romero, R.M. Mariño y S. Mas.

Obsérvese cómo la tesis platónica se recoge con palabras latinas de análogo significado, pero con un estilo que adecúa el contenido del griego como lengua fuente al esquema y dicción del latín como lengua meta. Asimismo, pueden apreciarse rasgos típicamente ciceronianos como su peculiar distribución de los periodos en la frase o la finalización del párrafo con tres elementos (*praepotentes reges tyrannos*) que no existe en el texto griego. En estos pasajes en los que la traducción se adapta libremente a las necesidades expresivas de nuestro autor, se trata de verter al latín una idea expresada antes en griego a la que se añaden *verba*, las palabras que permiten transformar el texto griego, no solo desde un punto de vista lingüístico, como decía, sino también «adaptando a las costumbres de la época» dicho texto. Encontramos traducciones similares en *Rep.* 1.43.67, donde continúa con la transformación en idénticos términos del texto platónico contenido en *R.* 563a-d, o en *Off.* 3.9.38, donde se adapta con el sentido que ya ha sido tratado en el capítulo 6 la fábula del anillo de Giges contenida en *R.* 359. En *Leg.* 2.27.67-8 Cicerón reproduce libremente de nuevo a Platón y, en concreto, el fragmento 958d-e del Libro XII de las *Leyes*. En *Sen.* 17.59 realiza una operación similar a partir de un fragmento del *Oeconomicus* de Jenofonte, y en *Fin.* 1.17.57-19.63, parece traducir libremente fragmentos de obras de Epicuro. En *Luc.* 10.32 explica a Carnéades a través de los cuatro libros de Clitómaco sobre la abstención del asentimiento.[26]

El vínculo entre traducción e imitación es en Cicerón evidente y puede observarse en distintos pasajes de su obra. Ya he hecho referencia a esta dinámica en *De finibus*, pero la hallamos de nuevo en

26 La relación es solo ejemplificativa, pues los casos son tan abundantes que resulta imposible aludir a todos ellos en un trabajo de estas características.

términos similares en *de Orat.* 1.34.154 y ss., donde expone la necesidad de la realización de ejercicios de traducción del griego en el contexto del valor de la imitación y de la práctica en la formación del orador: *Latine redderem, non solum optimis verbis uterer et tamen usitatis, sed etiam exprimerem quaedam verbam imitando, quae nova nostris essent, dum modo essent idonea*, esto es, ponía en latín, no solo las mejores palabras y sin embargo corrientes, sino incluso imitando algunas por medio de la traducción (*exprimerem quaedam verbam imitando*), las que podían ser nuevas para nosotros, siempre que fueran idóneas.[27] La misma idea se expresa en *Ac.* 2.8, donde hace decir a Varrón que él no ha traducido literalmente a Menipo, sino que lo ha imitado (*imitare, non interpretari*), o en *Brut.* 90.310, donde explica cómo se ejercitaba en la declamación en griego para aprehender los rasgos ornamentales de esta lengua y usarlos de forma similar en latín (*similiter Latine dicendi*).[28]

Esto no significa que nuestro autor no actúe en ocasiones como un verdadero *interpres* que traduce de manera literal. Pero cuando así lo hace, suele indicar expresamente que está realizando una traducción *verbum e verbo*. Este tipo de traducciones, que también son frecuentes, no tienen por objeto deleitarse como traductor profesional, sino evitar las potenciales críticas por distorsión de los argumentos de las distintas escuelas que discute en sus escritos.[29] Esto se observa con claridad en el *De finibus* (por ejemplo, en el Libro I *passim* y en el II (2.7.21) en relación con los argumentos de Epicuro que trata de rebatir, pero ocurre lo mismo en otros tratados de naturaleza filosófica.[30]

Cicerón cultivó por tanto dos tipos de traducción: la del *interpres* que transpone un texto literalmente (*verbum e verbo*), y la del *orator* que trata de captar la fuerza de aquello que las palabras querían expresar (*genus omne verborum vimque servare*).[31] Ambas son formas

27 Me separo, como en otras ocasiones, de la traducción e Iso, que dice: «cuando ponía en latín lo que había leído en griego, utilizar palabras no solo excelentes y, a pesar de ello corrientes, sino incluso acuñar mediante la analogía algunas que podían ser nuevas para nosotros, con tal de que fuesen apropiadas».

28 Recuérdese que en *Off.* 2.17.60, Cicerón declara que sigue a Panecio, aunque no traduciéndolo literalmente: *secutus sum, non interpretatus*.

29 En este sentido, véase Powell 1995a, 279.

30 Las mismas consideraciones pueden realizarse de las traducciones contenidas en *Tusc.* 1.22.53-23.54; 41.97-42.99; 3.18.41; 5.12.34-35; 12.36; 35.100; *Orat.* 13.41; *Leg.* 2.18.45 o *Sen.* 22.79, por poner varios ejemplos. Más complejo es el caso de las traducciones de los textos platónicos como el *Timeo* (27d-47b) o el *Protágoras*, así como del *Oeconomicus* de Jenofonte, de las que se conservan muy pocos fragmentos. Sobre la literalidad de estas traducciones, que no puede ser equiparada a lo que hoy entenderíamos por tal, véase *supra* acerca del debate sobre el valor de Cicerón como traductor.

31 En *Ac.* 3.10 hallamos de nuevo la idea de conservar la fuerza (*vis*) de aquello que las palabras indican: *non verba sed vim Graecorum expresserunt poëtarum*.

de *imitatio* con las que se hace presente un texto o bien ideas y argumentos que le han sido transmitidos oralmente por sus maestros. En ninguno de estos casos estamos ante ejercicios de traducción tal y como nosotros podríamos entenderlos hoy, sino como dinámicas al servicio de unas ideas que el Arpinate tiene el deseo bien de refutar, bien de hacer propias. Tanto las unas como las otras se ven complementadas con argumentos, temas e ideas propias, las cuales se tejen sin solución de continuidad en el manto de contextos discursivos distintos a los de las obras de referencia, lo que les otorga un significado distinto.

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta muy complicado distinguir, sobre todo en el ámbito de las traducciones ciceronianas *more orator*, cuándo nos hallamos ante lo que nosotros denominaríamos hoy traducciones o aquello que podríamos computar como citas u otros ejercicios de intertextualidad.[32] Téngase en cuenta que, en realidad, una traducción *more orator*, en tanto que dinámica imitativa, no deja de ser un ejercicio de intertextualidad, dado que los textos traducidos se hacen encajar en un discurso que en ocasiones no guarda relación con la temática del texto de procedencia. Teniendo en cuenta este hecho, Aricò propone estudiar el papel que juega el teatro y los autores dramáticos en la obra del Arpinate, y no lo hace acudiendo a aquellos pasajes del *corpus* ciceroniano donde se vierten opiniones sobre la tragedia, la comedia y, en general, la poesía, sino revisando la abundante masa de alusiones y citas que en ella se realizan a poetas griegos y latinos y el lugar que ocupan en la exposición de los distintos temas en los que se insertan.[33] Aricò recorre fundamentalmente las *Tusculanae* observando qué función juegan las citas de Eurípides, de Ennio o de Terencio, entre otros, en el planteamiento y desarrollo de los asuntos que se tratan en el diálogo. De dicho recorrido se pueden apreciar dos usos de las citas: por un lado, la apropiación y, en consecuencia, la actualización del texto citado, que adquiere así un significado diverso por obra de su introducción en un contexto que no era el originario.[34] En otras ocasiones, sin embargo, la recuperación de un fragmento se halla enmascarado bajo la forma de la alusividad, esto es, se absorbe por el contenido del texto en un ejercicio que representa muy bien el *arte allusiva* que mostró Pasquali.[35]

32 El tema es todavía más complicado si sumamos a lo anterior aquellos pasajes en los que Cicerón utiliza como fuente textos de otros autores sin citarlos, como es el caso de *Rep.* 4.25.27, donde 'traduce' el fragmento *Phdr.* 245c-246a; o *Sen.* 3.6-9, donde adapta una conversación entre Céfalo (Catón) y Sócrates (Lelio) que se realiza en *R.* 328e-330a. Muchas de estas alusiones, como ya expliqué en la primera parte de este trabajo, son para nosotros hoy desconocidas, por haber perdido su referente.

33 Cf. Aricò 1989.

34 Vid. *de Orat.* 2.10.39; *Pis.* 25.61; *Att.* 2.19.3 etc.

35 Es el caso de *Catil.* 1.5.10, donde se hace lo propio con el 592 de Accio: «*egredere, exi, ecfer te, elimina urbe*» por «*egredere aliquando ex urbe*».

Sobre la función que cumplen los textos insertados en los discursos o en el ámbito de un debate se refiere Cicerón en las *Tusculanae* al ser preguntado por la procedencia de los versos que cita. Tras señalar que, cuando estuvo en Atenas muchos filósofos que no eran demasiado elocuentes intercalaban versos en los discursos, afirma:

> Filón, en cambio, lo hacía con propiedad, eligiendo los poemas, y los añadía en el lugar preciso. Por eso, tras aficionarme a este tipo de declamación senil, por decirlo de algún modo, me sirvo de nuestros poetas con verdadero afán. Pero si en algún lugar me han faltado, he traducido muchos textos de los griegos, para que la prosa en latín no careciera de algún tipo de ornato en este tipo de debates.
>
> *Philo et propio Marte et lecta poëmata et loco adiungebat. Itaque post quam adamavi hanc quasi senilem declamationem, studiose equidem utor nostris poëtis; sed sicubi illi defecerunt, verti etiam multa de Graecis, ne quo ornamento in hoc genere disputationis careret Latina oratio.* (*Tusc.* 2.11.26)

Se trata de un texto análogo al de *Opt. Gen.* 5.14 que acabo de transcribir. En esta ocasión, me interesa señalar simplemente que estamos ante un material a través del cual se declaran, de manera sutil pero evidente, los referentes que a Cicerón le servían de modelos y aquellos que podríamos concebir como anti-modelos, esto es, aquellos que debían ser combatidos. De ahí que las traducciones o alusiones no tengan un valor meramente lingüístico, el cual es, insisto, innegable, sino fundamentalmente estético y moral. Valor estético, pues con ellas se ofrece al lector un texto bello en lengua latina. Pero también un valor moral que puede apreciarse con claridad en dos sentidos. Por un lado, en el hecho de que las traducciones y alusiones constituyen un instrumento que debe encajarse adecuadamente (con *decorum*) para dotar de mayor fuerza persuasiva a las ideas que el Arpinate quiere trasladar. Ya sabemos que forma (*verba*) y contenido (*res*) deben ir de la mano en el discurso, así como el valor que debe otorgarse al *decorum* como coadyuvante necesario de ambos elementos.[36] El valor moral de tales dinámicas se aprecia asimismo en

36 Esta conjunción entre elementos estéticos y morales puede observarse también en otro ejercicio de intertextualidad que Cicerón realiza con genialidad, como es lo que podríamos denominar «imitación de ambientes» en sus obras. Tomemos *De oratore*. Se han señalado más de una vez los influjos platónicos en la construcción de los personajes. Por ejemplo: cuando Escévola se aleja de la escena, después del Libro I que, recordemos, se ha mostrado como portavoz de una resistencia inicial a la primacía civil de la elocuencia en nombre de una sabiduría tradicional basada en el derecho y la religión. Narducci 2009, 300-1 observa que Cicerón aplica aquí una vieja regla que, según él, Platón sigue en *República* con el personaje de Céfalo: que no resulta oportuno que un hombre ya viejo entre en discusiones excesivamente técnicas y/o doctrinales (véa-

un segundo sentido, si se quiere, algo más sutil: traduciendo y emulado a sus referentes, Cicerón, a la vez que utiliza – con modificaciones, adiciones o enmiendas – unos argumentos cuya exposición le permite exprimir un pensamiento con entidad propia, rinde un homenaje a la memoria del traducido y a la de sus ideas, que resultan vencedoras frente a las de sus adversarios. Y, como contrapartida, el recuerdo de las ideas del adversario posee un indudable valor en la medida en que, contrastándolas con las de aquellos, permiten apreciar bien su insuficiencia, bien la amenaza que su triunfo conllevaría en términos morales o políticos.[37]

Todos los textos filosóficos de Cicerón[38] y, en gran medida, como hemos visto, también sus discursos son en este sentido un espectacular monumento a la memoria o, si se prefiere, una batalla sin cuartel contra el olvido de algunas ideas o propuestas que nuestro autor consideraba clave. Esta operación resulta ya muy elocuente en términos políticos, y no solo porque Cicerón trate de rescatar de este olvido fundamentalmente a sus referentes, sino porque estos referentes se ofrecen a la comunidad como parte casi siempre indiscernible de sus propias ideas en torno a la necesidad de una cohesión moral y política de la Roma de su época. Es precisamente porque tales referentes – y, con ellos, sus ideas – deben ser imitados por lo que han de ser traídos una y otra vez a colación, y en latín, pues, insisto una vez más, si el recuerdo cesa, también lo hace la imitación de aquello que hasta entonces había sido recordado.

Ahora bien, si las traducciones y alusiones que hallamos en la obra de Cicerón poseen un valor político, no es solo porque formen parte de un programa para la reconstrucción de una comunidad en de-

se *Att.* 4.16.3). Este tipo de imitación no puede concebirse solo como un juego, sino como un claro indicio de adhesión de Cicerón a la forma de escritura, a los ambientes y al mensaje platónico, en los términos y con los límites que se exponen en el propio diálogo. El análisis del diálogo en estos términos debe ser sensible también a las diferencias con la obra platónica. Por ejemplo, el escenario de *De oratore* no es la ciudad, sino precisamente una villa de campo. No se desarrolla en torno al trabajo, sino en un entorno de *otium*. Este hecho diferencia los diálogos ciceronianos de los platónicos, donde no se percibe una escisión tan tajante entre ambas esferas. Con todo, la influencia platónica en la construcción de *De oratore* es similar a la que se da en de *De re publica* en relación con la *Politeia*. Aunque, como ya he explicado, hay que tener en cuenta que las concepciones de Cicerón acerca de la retórica son de corte helenístico y romano, no platónicas, la aspiración de Cicerón es emular la obra platónica. Leeman 1963, 92 califica *De oratore* como el *Fedro* de Cicerón. No en vano Platón es un autor que Cicerón admiraba como a ningún otro: en *Att.* 4.16.3 lo denomina: *deus ille noster Plato*. A Quintiliano esta admiración le parecía evidente, y a Cicerón lo denomina *Platonis aemulus* (*Inst.* 10.1.123). Sobre esta comparación, véase *infra* en el Epílogo de este trabajo.

37 En otros casos, Cicerón entabla con ellas una relación de verdadera competencia. Así, como ha señalado Maso 2008, 301, la filosofía epicúrea es para Cicerón «un modello di riferimento con il quale continuamente misurarsi».

38 Insisto en que incluyo aquí también los que tradicionalmente se han considerado como retóricos.

cadencia. Sería esta una lectura en exceso contextualizada. El auténtico valor político de las traducciones y alusiones, así como del resto de las dinámicas imitativas que hallamos durante el periodo helenístico, consistiría sobre todo en su funcionalidad como mecanismos esenciales, por un lado, para la difusión y reproducción de la cultura y, por otro, para la conformación e integración de las diversas tradiciones existentes. Traduciendo, aludiendo, imitando, los escritores de este periodo daban forma a distintos relatos en los cuales sus propias producciones adquirían un sentido específico. Y a la inversa: con sus producciones, venían a reforzar los vínculos comunitarios en el seno de dichas tradiciones. Cicerón es muy consciente de esta doble función esencial de todo hecho imitativo para la construcción de relatos comunes que eviten rupturas en el seno de una comunidad política. Si fuera necesario señalar un punto esencial del programa filosófico-político ciceroniano, este sería, sin duda, un buen candidato a adquirir dicho rango.

4.2 *Imitatio* y memoria en la propuesta del gobierno ideal: una lectura del *De re publica*

4.2.1 Recordar solo aquello digno de ser imitado

Si lo dicho hasta aquí resulta imprescindible, como creo, para la comprensión de las propuestas ciceronianas en torno al *orator perfectus* o del papel que ha de tener la *eloquentia philosophica* en la comunidad política, lo es más aún en el abordaje del estudio del gobierno ideal que el Arpinate nos brinda en *De re publica*, un texto en el que la memoria de los *exempla* del pasado, presentes en ella de forma directa – como Escipión o Lelio, protagonistas del diálogo – o por medio de traducciones o citas – como sería el caso de Platón o Panecio, entre otros – adquiere un regusto que podríamos calificar sin exageración de nostálgico.

Aunque la tentativa de construcción de una memoria colectiva que actúa como depósito de modelos a seguir en un tiempo turbulento y próximo a la decadencia podía observarse ya en *De oratore*, es en *De re publica*, que conservamos fragmentariamente,[39] donde el uso del recuerdo como instrumento político al servicio de la *imitatio* se

39 Durante demasiados siglos, se conoció del *De re publica* poco más que el *somnum Scipionis*, que constituye su Libro VI. Será solo en 1822 cuando Angelo Mai descubrirá el palimpsesto en el que se escondía un fragmento importante del *De re publica* ciceroniano y que fue motivo de unos fervorosos versos de Leopardi dedicados al cardenal: «Italo ardito, a che giammai non posi | di svegliar dalle tombe | i nostri padri?».

desvela con una mayor nitidez.[40] La preocupación que subyace a este diálogo se anuncia al comienzo de la obra y puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿cómo integrar un pueblo, el romano, que estaba unido, pero de un tiempo a esta parte se halla dividido?:

> Como sabéis, la muerte de Tiberio Graco, y ya antes de su muerte la conducta de su tribunado, dejó dividido un pueblo único en dos partes; luego, los detractores y enemigos de Escipión, ya desde los tiempos de Publio Craso y Apio Claudio, dominan, aun después de muertos aquellos, una parte del senado, que se enfrenta contra vosotros, bajo la autoridad de Metelo y Publio Mucio.
>
> *nam ut videtis mors Tiberii Gracchi et iam ante tota illius ratio tribunatus divisit populum unum in duas partis; obtrectatores autem et invidi Scipionis, initiis factis a P. Crasso et Appio Claudio, tenent nihilo minus illis mortius senatus alteram partem, dissidentem a vobis auctore Metello et P. Mucio.* (*Rep.* 1.19.32)[41]

Un pueblo único dividido en dos partes necesita de manera imperiosa, si no quiere perpetuar un presente de luchas intestinas, un relato común que alimente una memoria colectiva compartida. De ahí que las apelaciones a la memoria y sus usos sean una constante en esta obra, al menos en tres sentidos: i) en su utilización como recurso político; ii) en el juego de varios niveles de recuerdo; y iii) en la necesidad de que *imitatio* y memoria confluyan al objeto de construir dicho relato integrador. Veamos brevemente cada uno de ellos.

i. En *De re publica*, el tiempo del relato evoca un pasado reciente que, sin embargo – siguiendo de nuevo la terminología de Assman – no puede formar parte ya de la memoria comunicativa. De acuerdo con el propio Cicerón, la escena que narra ocurre poco antes de la muerte de Publio Escipión Emiliano, bajo extrañas circunstancias, en 129 a.C. (*Rep.* 1.9.14), esto es, unos setenta y cinco años antes del momento en que el Arpinate redacta el tratado. Según él mismo nos cuenta, la historia le fue transmitida por Publio Rutilio Rufo, destacado jurista nacido a mediados del siglo II a.C. y exiliado en Esmirna, donde Cicerón y su hermano lo habrían visitado cuando eran jóvenes.[42] Dado que todos los protagonistas del relato han muerto ya, resultaba imposible recuperar dicha escena si no era de manera indirecta. Por lo tanto, nuestro autor recrea un momento del pasado reciente para actualizar un recuerdo con vistas a su incorpo-

40 De ahí que la distinción entre obra retórica y política resulte en el caso de Cicerón abiertamente improcedente, como he intentado demostrar.

41 De nuevo, tomo como referencia la traducción de Álvaro D'Ors.

42 Cf. D'Ors 1984, 43-4.

ración en la memoria cultural de Roma. Una rememoración análoga abre el diálogo *De oratore*, donde de nuevo presenciamos una escena verosímil y posible ocurrida en un momento difícil para la autoridad del senado y que alguien, en algún momento, narró a Cicerón: «En los momentos en los que el cónsul Filipo atacaba con más vehemencia la causa de la aristocracia y parecía quebrarse y debilitarse ya el tribunado de Druso, que defendía la causa del senado, recuerdo que se me contó…».[43] Ambas escenas comparten un clima similar y preocupaciones comunes por el futuro de Roma. Pero sobre todo muestran el uso del recuerdo como recurso político: recrean la Roma del siglo II a.C., esto es, la de Lelio, de Escipión Emiliano o de Q. Cecilio Metelo, la Roma que se hallaba aún inmune de la ideología gracana.[44] No es una Roma real, sino idealizada, cuyos personajes son modelos de los que se ha detraído todo accidente innecesario para el fin que con ellos persigue el autor: mostrar un momento de estabilidad perdido y dominado por conductas que anteponían el interés de la *res publica* sobre el beneficio personal.

ii. En la Roma presentada en el diálogo se produce un compromiso entre lo que Assman denomina arte de la memoria y la cultura del recuerdo. Al igual que *De oratore*, *De re publica* se presenta como un ejercicio de memoria indirecta que, sin embargo, desde el punto de vista literario, se desarrolla en forma directa o dialogada. Como tal es, por tanto, un ejercicio de «intertextualidad sin texto» y por ello sumamente infiel (ideal, no textual). En *Partitiones oratoriae*, Cicerón, declarando así la deuda contraída por la lectura del *Fedro*, había declarado que «la memoria es para el orador la hermana gemela de la escritura» [*gemina litteraturae*] (*Part.* 7.26).[45] A lo largo de la lectura de *De re publica*, resulta difícil olvidar que el Arpinate es fundamentalmente un orador que ha realizado ejercicios de memoria para actualizar ágilmente sus recuerdos como instrumento de aprendizaje para vencer a sus adversarios en el ámbito de un proceso judicial.

Además, el diálogo evoca varios niveles de memoria: los personajes también recuerdan, rememoran, recrean momentos del pasado; viajan por el tiempo generando un discurso compartido.[46] El mismo *somnium Scipionis* surge a partir de un recuerdo que se narra con ejemplaridad retórica. A diferencia del mito de Er, con el que ha sido

43 Cic. *de Orat.* 1.7.24: *cum igitur vehementius inveheretur in causam principium cónsul Philippus Drusique tribunatus pro senatus auctoritate susceptus infringi iam ac debilitari videretur, dici mihi memini…*

44 Cf. Norcio 1970, 32.

45 La misma idea en *Opt. Gen.* 2.5: *sed earum omnium rerum, ut aedificiorum, memoria est quasi fundamentum, lumen actio.*

46 Sirvan de ejemplo *Rep.* 1.14.21 o 1.15.23, entre otros.

justamente comparado en ocasiones,[47] el sueño de Escipión es un recuerdo personal de alguien que está a punto de morir y cuyo contenido es rescatado solo momentos antes, quedando así efímeramente a salvo del olvido por medio de la publicidad que todo decir en voz alta brinda a la memoria. Esta circunstancia – la idea de la narración de lo desconocido por un moribundo que ignora su propia muerte pero que quizá la intuye – evidencia que todo recuerdo es en esencia deleznable; dato este que todos conocemos y, desde luego, el Arpinate no ignoraba. Pero evidencia además la necesidad constante de una actualización que evite ese vacío que porta consigo el olvido, quien, aliado con el tiempo, siempre termina venciendo.

iii. *De re publica* es, en su forma, por sus personajes y estructura, un *exemplum* de la necesidad de que *imitatio* y memoria acaben confluyendo. En el proyecto ciceroniano, el recuerdo se hace digno de actualización porque se pone en boca de alguien que a su vez resulta digno de ser imitado. En efecto, hay una suerte de *dignitas* que se predica del recuerdo y es correlativa a la que ostentan algunas personas, pues solo merece ser recordado aquello que procede de los mejores, de aquellos que por sus actos o su forma de vida resultan ser modelos para el resto. Toda *imitatio* se asienta, por tanto, sobre la base de una gradación que declara que solo lo excelente entre lo mejor puede adquirir el rango de modelo. En *De re publica*, la *dignitas* se trata desde una perspectiva política, pues se analiza a partir de la crítica que Escipión realiza a la igualdad (*Rep.* 1.27.43 y 1.34.53). La apelación a dicha cualidad para activar las dinámicas imitativas convierte su uso es un asunto político. Para Cicerón, no todos los hombres de estado merecen ser recordados; solamente aquellos que poseen una *dignitas* suficiente, no derivada de sus riquezas sino de sus actos. Son estos actos los llamados a conformar la memoria colectiva y, en definitiva, los que adquieren la dignidad de ser imitados por los hombres que integrarán la comunidad en el futuro. Y por extensión podría concluirse que responder a la pregunta por la mejor forma de gobierno requiere establecer una jerarquía con base igualmente en la *dignitas*: solo la forma más excelente posible adquirirá el rango de modelo digno de ser imitado.

De re publica no es un tratado acerca de la *imitatio* ni sobre el valor político del recuerdo, pero la comprensión de este vínculo entre ambos elementos puede facilitar el enfoque necesario para abordar dos de las cuestiones que tradicionalmente han ocupado más horas a la crítica histórico-filológica sobre esta obra: por un lado, la configuración del *princeps* y, por otro, la propuesta de constitución mixta, cuyo tratamiento resulta imposible de separar. Por ello, para concluir, quisiera señalar únicamente cómo una lectura en clave imitativa pue-

47 Cf. Mackendrick 1989, 7; Narducci 2009, 333; o Altman 2016, 4, entre otros.

de facilitar la comprensión del objetivo perseguido por Cicerón con esta doble propuesta, pues, como digo, la relación entre *imitatio* y memoria ocupa un lugar central en su comprensión.

4.2.2 *Imitatio* y memoria colectiva en la comprensión del gobierno mixto

En la exposición sobre las formas de gobierno que Escipión lleva a cabo en el Libro I de *De re publica* se concede una prioridad al gobierno justo sobre cualquier otro tipo de consideraciones.[48] A Cicerón no le importa tanto qué forma de gobierno exista – monarquía, aristocracia o democracia – como que el juicio final que el gobierno nos merece es que actúa de manera equilibrada. Es más, como declara Escipión, si un gobernante en solitario es justo, no sería necesario más: estaríamos ante la forma más perfecta de gobierno. Esta relativa indiferencia teórica por la mejor forma de gobierno y la afirmación de que un hombre en solitario sería suficiente si se halla dotado de las cualidades necesarias (*princeps*) podría parecer incoherente con el núcleo del planteamiento político de Cicerón al que me he referido en este trabajo. De hecho, se ha discutido mucho el papel que el Arpinate adjudica al *princeps* «como timonel que modera el curso de la república y la conserva con su potestad»[49] y las consecuencias políticas de dicha adjudicación, que situarían a nuestro autor en una posición muy conservadora, casi reaccionaria. Sin embargo, creo que esta opinión no aprecia suficientemente la profundidad de la propuesta ciceroniana. Por este motivo, coincido con Lepore cuando sostiene que en realidad el *princeps* que presenta Cicerón en *De re publica* y que, como se vio anteriormente, había sido sugerido ya en *de Orat.* 1.48.211 y 3.17.63 con los respectivos términos de *rector* o *dux*, es fundamentalmente un constructo que actúa como modelo digno de ser imitado por los que aspiran al buen gobierno. Es por tanto una figura utópica que representaría, una vez más, al *vir bonus* o al orador *perfectus*.[50]

Zetzel ha realizado una interpretación muy sugerente de *De re publica* al considerar que Cicerón no estaría diseñando un líder carismático o algo parecido a un dictador que salvase una versión conservadora de República romana, sino que el tratado tendría, como

48 Cf. Powell 2012, 25.

49 Cic. *Rep.* 1.29.45: *in gubernanda re publica moderantem cursum atque in sua potestate retinentem*.

50 Cf. Lepore 1954, 100 y ss. El autor ancla el concepto en la tradición platónico-aristotélica, que habría tomado Polibio a través del concepto de *anakyklosis*. La misma idea en Zetzel 2013, 186.

ocurre también con la *República* platónica, el objetivo – a la vez moral y político – de diseñar un modelo de ciudadano con el cual cualquier *res publica* pudiera ser sostenible. Y ello porque, para el Arpinate, al igual que para Platón, existe una relación directa entre el ciudadano virtuoso y la viabilidad del régimen político.[51] La opinión de Zetzel se encuentra bien fundada, aunque seguramente podría discutirse si en *De re publica* estamos ante la construcción de un modelo de ciudadano, de hombre de estado o las dos cosas a la vez. También se ha dicho que el *princeps* podría corresponderse con el rey filósofo de Platón y, más allá de toda idealización, con Pompeyo o con el propio Cicerón.[52] Resulta complicado realizar una aseveración indubitable al respecto, aunque existen indicios suficientes que permiten decantarse por considerar que el objetivo de nuestro autor estaría más del lado de proponer, junto con el de ciudadano, un modelo de gobernante. Ahora bien, la intención última de la obra sigue siendo la de configurar un modelo de gobierno ideal.[53] En cualquier caso, parece fuera de toda duda el hecho de que los caracteres y virtudes que el Arpinate atribuye al modelo del *princeps* se hallan en relación una vez más con los *mores maiorum*[54] como valores que conviene conservar en la memoria colectiva.[55]

51 Cf. Zetzel 1995, 25 y ss. que sostiene además que esta fue la interpretación – fundamentalmente ética, no tanto política – que se dio al texto por parte de los teóricos del Renacimiento. De acuerdo con Zetzel 2013, 184 el *prínceps* no sería un legislador, sino de un guía (*rector*): un hombre que pudiera dirigir la ciudad con el uso de la palabra. De nuevo, aquí podemos observar el vínculo entre el *rector* y el *orator*.

52 Cf. Mackendrick 1989, 7.

53 Cf. López Barja 2007, 178 divide la obra en dos partes: la primera estaría dedicada a describir la mejor constitución (Libros I-III) y la segunda al planteamiento del modelo de mejor ciudadano (Libros IV-VI).

54 Cicerón lo explica en distintos lugares de la obra y Lepore 1954, 218 y ss. nos ofrece una relación detallada.

55 Cicerón mantuvo esta idea hasta el final de su vida. Así, desde el asesinato de César, encontramos indicios que nos permiten pensar que tuvo la pretensión de erigirse él mismo como esa figura ejemplar que necesitaba una República en grave peligro. A este respecto, véase *Phil.* 4.1; 7.7.20; 14.6.17-8 («*princeps vestrae libertatis defendae fui*», «*sed in principe civi non est satis: curam, consilium vigilantiamque praestabo*», «*quod si quis de contentione principatus laborat, quae nulla esse debet*»); *Fam.* 12.24.2, fechada a finales de enero del 43 a.C., donde dice que se ofreció al Senado y al pueblo como guía (*princeps*), etc. Teniendo en cuenta estos y otros textos de la última época del Arpinate, algunos autores, como Perelli 1990, 35-49, han defendido que Cicerón había pensado en la institucionalización de una dictadura de emergencia de corta duración ante el periodo de crisis del 54 al 52. Sobre la ambición de Cicerón como *imperator* durante los años 44-43, véase Monteleone 2005, 190-9. Esta idea le resulta igualmente verosímil a Novielli 2001, 16 y ss. En efecto, Perelli muestra con datos que esa idea se le pudo pasar por la cabeza, aunque resulta complicado saber si pensó en alguien concreto para dicho fin. Que Cicerón creyera que él mismo debía ser esa figura, resulta una conjetura incierta. Probablemente, tales alusiones pretendían hacer de su propia actuación un ejemplo concreto del *vir bonus dicendi peritus* capaz de aunar las virtudes del *consensus omnium bonorum* y de la *concordia ordinum* y, en consecuencia, no

Para Cicerón solo hay tres formas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Esta clasificación, que se expone en *Rep.* 1.26.42 y ss., no es original del pensamiento ciceroniano. La idea de los tres tipos de regímenes la hallamos por primera vez en Platón. Posteriormente, se volverá tradicional entre los filósofos e historiadores y puede leerse en Aristóteles o en Polibio. Sin embargo, mientras que en Platón y Polibio la sucesión de regímenes podría considerarse más o menos lineal, para Cicerón, quien se acerca más en este punto a Aristóteles, toda forma de gobierno puede surgir de cualquier otra.[56] La reflexión sobre las tres formas de gobierno y sus degeneraciones se convirtió en un tópico del pensamiento político en el periodo helenístico. De los debates en torno al mismo surgió la idea de la constitución mixta, asentada fundamentalmente en el modelo de gobierno de la república romana, pero quien dio forma filosófica a la propuesta fue Panecio.[57]

Definiéndola de una manera muy sintética, la constitución mixta consistiría en un gobierno fuerte cuya inspiración se halla en la monarquía, pero cuyo ejercicio se impone como límite el respeto de la libertad de aquellos que poseen *dignitas*, esto es, de la aristocracia, sin abandonar los intereses del conjunto, del *populus*, no como lo entendemos en la actualidad, sino como el conjunto de ciudadanos que se someten a un derecho común (*Rep.* 1.25.39).[58] Aunque con base en el funcionamiento real del sistema político romano, la formulación del modelo es eminentemente formalista, pues domina en él una clara perspectiva jurídica que probablemente sea de la cosecha del Arpinate.

serían tanto la manifestación de una ambición política concreta, sino la proyección de una *auctoritas* y de una *dignitas* de la que se consideraba acreedor en un momento en que parecían hacer falta generales más que oradores. En *Sest.* 22.49 puede observarse con claridad su pretensión de erigirse como ejemplo autorizado, más que como un líder ejecutivo y de acción. En cualquier caso, Cicerón contestó a los rumores que, al parecer, circularon sobre esta supuesta ambición personal: «Sabéis, en efecto, que estos días ha corrido insistentemente el rumor de que precisamente hoy, el día de la fiesta de en honor de Pales, yo acudiría al foro precedido de lictores con fasces con el propósito de ser nombrado dictador» (sobre este rumor, véase Plu. *Cic.* 45.5 o D.C. 46.42.2) «Creo que habría debido lanzarse esta acusación contra un gladiador, contra un asesino o un Catilina, y no contra aquel que se ha esforzado siempre por que nada semejante pueda suceder en la República. ¿O acaso yo, que acabé con Catilina, que lo abatí y lo aniquilé cuando él tramaba esto, precisamente yo iba a convertirme de repente en un Catilina?» [*me parilibus, qui dies hodie est, cum fascibus descensurum. in aliquem credo hoc gladiatorem aut latronem aut Catilinam esse conlatum, non in eum qui ne quid tale in re publica fieri posset effecerit. an vero ego qui Catilinam haec molientem sustulerim, everterim, adflixerim, ipse exstiterim repente Catilina?*] (*Phil.* 14.5.14).

56 Cf. Bréguet 1980, 36.

57 Cf. Nenci 2016, 107. Sobre el parecido entre la teoría de las constituciones que Escipión expone en *De re publica* y la expuesta por Polibio en el Libro VI de sus *Historias*, así como de su indubitable fuente aristotélica, véase Zetzel 1995, 18.

58 Sobre esta cuestión, véase D'Ors 1984, 20-1.

En cualquier caso, la teoría de Panecio trataba de conciliar el contexto político del momento, dominado por Roma como imperio portador de unos valores civilizatorios, y el concepto estoico de naturaleza humana.[59] Aunque la forma de gobierno mixta no era, como digo, sino una adaptación del sistema de la república romana, desde un punto de vista teórico podía ser presentada también como la forma que mejor garantizaba su durabilidad, ya que era la que más se acercaba al ideal platónico de la justicia inmanente asignando a cada ciudadano el lugar que le correspondía para prestar el mejor servicio a la comunidad. Desde el punto de vista práctico o más contextual, la propuesta de la constitución mixta recogía hábilmente el vínculo entre el derecho romano y la formulación de la ética estoica avalada por Panecio, lo que le permitía presentar ante el círculo de los Escipiones un producto altamente atractivo.[60] De esta manera, Panecio, siguiendo en este punto a Platón, abría de nuevo la puerta a la posibilidad de un progreso moral basado en el gobierno justo que busca una legislación que mejor se adecue a la naturaleza humana. Se puede afirmar que con Panecio se abre de nuevo la puerta a un pensamiento utópico en política y con ello a la importancia de seguir un modelo.[61]

El punto de partida de *De re publica* es la pregunta acerca de la mejor forma de gobierno entendida como la más útil en términos del beneficio que puede suponer para la estabilidad de las distintas sensibilidades que coexisten en la ciudad. Por eso, tras un proemio en el que la conversación trata sobre fenómenos celestes, el recién llegado Lelio reconduce la conversación hacia el tema principal de la obra planteando con sencillez la vieja pregunta socrática: «¿Acaso sabemos ya todo lo que atañe a nuestras casas y a la república, que queremos indagar lo que pasa en el cielo?».[62] Con esta temática, *De re publica* se presenta ya desde el título como una *traducción* al latín y para uso romano de la *República* platónica de igual manera que, años después, Cicerón *traducirá* en *De officiis* la obra de Panecio *Perì toû kathēkontos*. Dicha traducción, o versión, ni literal ni fiel, sino libre y por ello mismo original, incorpora debates presentes en el mundo helenístico de los que se nutre la propuesta principal, que es precisamente la del gobierno mixto, tomada (traducida) sin embargo de Panecio.

Al igual que Platón y a través de Panecio, Cicerón plantea en *De re publica* un modelo de gobierno cuya misión principal consiste en garantizar las cuatro virtudes que todo buen gobierno debe preservar.

59 Es precisamente la definición de *populus* y la temática la que permite establecer una continuidad entre *De re publica* y *De legibus*.

60 Cf. Pohlenz 1949, 416.

61 Cf. Tatakis 1931, 215.

62 Cic. *Rep.* 1.13.19: *iam explorata nobis sunt ea quae ad domos nostras quaeque ad rem publicam pertinent?*

Sin embargo, a diferencia del filósofo ateniense, no refuerza la idea de que cada una de ellas ha de darse en una clase. Por este motivo es el gobierno mixto la mejor alternativa.[63] La constitución mixta garantizaría así una jerarquía equilibrada entre órdenes sociales que permitiría el mantenimiento de la *dignitas* como elemento portador del espíritu romano. La democracia, en cambio, incluso en sus mejores manifestaciones, se basa en un principio de igualdad que dinamita cualquier tipo de jerarquía. En este sentido, su versión degenerada se presenta como el peor de los sistemas posibles. En *Rep.* 1.42.65 y 1.43.66, Cicerón, por boca de Escipión, reelabora libremente un largo texto de la *República* platónica sobre este asunto, por lo que no resulta inadecuado sostener que nuestro autor sigue más la hebra platónica que las derivas helenísticas del debate presentadas por Polibio.[64]

Sin embargo, estas derivas son para el Arpinate en parte ineludibles y se observan en varios aspectos que separan sus inquietudes de las del fundador de la Academia. Por ejemplo, a diferencia de Platón, que somete la *pólis* al gobierno de las Ideas y su dirección a los filósofos, únicos que pueden llegar a conocerlas en profundidad, Cicerón piensa en una ciudad cuyos ciudadanos se someten al derecho natural.[65] Hay en este cambio una clara influencia de corte estoico cuya fuente es probablemente la obra de Panecio. Además, el tono claramente moderado de la constitución mixta se dirige a conservar el estatuto de las relaciones jurídicas entre el poder y la propiedad que nuestro autor consideraba amenazado en aquel momento, preservando cierta garantía para las clases inferiores a las que otorgaría una voz más o menos nominal en los asuntos públicos.[66]

63 Cf. Powell 2012, 39. En el mismo sentido, Zetzel 1995, 18 precisa con la teoría del gobierno mixto Cicerón vuelve a una tesis platónica reelaborada en periodo helenístico.

64 Cf. Narducci 2009, 338-9. Al igual que Platón, Cicerón no se muestra cerrado y absolutamente conservador: propone una clase política oligárquica totalmente renovada y abierta a los talentos excelentes. No estamos, en consecuencia, ante la propuesta del 'Viejo Oligarca'.

65 Cf. Caspar 2011, 47 y ss.

66 Se trata de una cuestión compleja, origen de muchos debates que tratan de llegar hasta el fondo de la posición política de Cicerón, que es lo que realmente se dilucida en *De re publica*, y que resulta casi imposible determinar habida cuenta de que, lamentablemente, el texto se ha conservado de manera muy fragmentaria. Sirva como prueba de las discrepancias interpretativas que el tema produce, el debate en torno a la interesantísima obra de López Barja de Quiroga, *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, suscitado por Mas 2009 y el propio autor [López Barja de Quiroga 2009] en la revista *Gerión*. La cuestión central de los dos artículos es la discusión en torno a si Cicerón se presenta o no como un político con ideas reaccionarias que pretende conservar los privilegios de la oligarquía y en contra de los *populares*, representados por los 'Gracos' y sus derivas posteriores. Para ello, Cicerón haría uso de conceptos como «derecho natural», concepto que López Barja de Quiroga (2007, 250 y 2009, 49) pone al servicio de la conservación de dichos privilegios y que podría reconducirse en último término a un conflicto entre pobres y ricos: «derecho natural, en Cicerón, es el instrumento para impedir la destrucción y la ruina de la comunidad política, de la *ciuitas*». Mas, por

Asimismo, se aprecian otras diferencias en la configuración del modelo de gobierno que se presenta en *De re publica* y el platónico de la *República*. Cicerón deja claro en todo momento que el suyo no es un modelo basado en una idea que posee en la mente, como sí vimos que describía el del orador en *Orator*, sino un modelo que surge de la conjunción de todas las formas de gobierno que podrían ser consideradas tolerables, esto es, que sirva «siempre y ante todo a aquella causa que lo es también de la formación de la ciudad».[67] La constitución mixta como modelo de gobierno ha de constar de los elementos antes descritos, pero sus manifestaciones prácticas pueden ser variables. La definición de *res publica* que el Arpinate ofrece en 1.25.39 no es por tanto una figura perfecta sino simplemente tolerable (*tolerabile*).[68] Puede observarse de manera transparente cómo Cicerón, en tanto que adaptador de la obra de Platón y de Panecio, utiliza la *imitatio* en la forma y con los fines antes explicados: no para reproducir sus modelos, sino para procrear algo propio.

su parte, defiende que la tesis del derecho natural va más allá de esta cuestión, y que la lucha que se da en Roma en tiempos de Cicerón es entre una y otra facción de la oligarquía, pero, al fin y al cabo, una cuestión de oligarquías y no un conflicto entre ricos y pobres. Para Mas, Cicerón no es ese oligarca reaccionario que la obra parece describir, sino un forjador de la tradición política romana en la que se da un equilibrio entre la igualdad de derechos políticos y la estabilidad de la comunidad, entendiendo que la igualdad podría suponer, si se generalizase indiscriminadamente, una fuente de profunda inestabilidad política. La belleza de la comunidad política se hallaría en este equilibrio, decisivo entre las distintas facciones de la comunidad política, si es que cabe utilizar esta terminología. Si este equilibrio se da, lo de menos es la forma política (monarquía, aristocracia, democracia…) atendiendo al número de los que gobiernan. Este es, para Mas, el argumento supremo de Cicerón: «Cicerón no era un defensor del *status quo*, sino un innovador, si bien la innovación consiste en reenlazar con la antigua constitución romana (convenientemente idealizada)» (López Barja de Quiroga 2009, 27). En este punto, Mas coincide con la lectura que Lacey 1962 hace del *Pro Sestio* como discurso dirigido preferentemente a la juventud de su tiempo. Confío en que una atenta lectura de este trabajo me exonerará de explicar cuál de las dos posturas me parece más adecuada y en qué aspecto creo que se equivocan ambos, que no es otro que en la consideración de la distinción ciceroniana entre *optimates* y *populares* como facciones políticas y no como categorías morales, como he tratado de mostrar en el capítulo anterior. Sin embargo, los efectos de la presente exposición, me interesa resaltar que, más allá de la discrepancia anterior, ambos están de acuerdo en que, en cierto momento de la vida de Cicerón, este se encuentra próximo a una meritocracia de origen platónico (López Barja de Quiroga 2007, 312 y ss. y Mas 2009, 36-7). López Barja de Quiroga 2009, 43 afirma además: «Para Cicerón, como para Platón, la política, la ciuilis scientia, es una sola y la misma, y su finalidad es la felicidad de los gobernados, a diferencia de Aristóteles, quien sostiene que el político debe procurar eudemonías solo a los ciudadanos, mientras que los restantes habitantes de la *pólis*, los no ciudadanos, no son sino medios para este fin». Quisiera resaltar esta idea una vez más: el punto de vista ciceroniano es platónico, pues rechaza que el ciudadano, por el mero hecho de serlo, tenga una facultad genérica de tomar parte en el gobierno de la ciudad.

67 Cic. *Rep.* 1.26.42: *semper ad eam causam referéndum est quae causa genuit civitatem*. Cf. Nenci 2016, 61.

68 Cf. D'Ors 1984, 64. Sobre el uso de esta concepción de *res publica* como argumento contra los *populares*, véase López Barja 2013.

'Traduciendo' a Platón y a Panecio, Cicerón expone un modelo de gobierno justo basado en la constitución mixta. Una propuesta que rescata del olvido un momento de la historia de Roma y lo recrea como si de una representación teatral se tratara. Los personajes del tratado son actores de un drama ejemplarizante cuyo guión es la narración de un flashback que recrea un pasado idílico. Sirviéndose de la imitación de los personajes que la forma dialogada proporciona, Cicerón realiza un ejercicio de idealización que culmina con la presentación de un Escipión Emiliano como prototipo de la conjunción entre la virtud activa y la contemplativa. No se muestra interés por los detalles reales del personaje 'de carne y hueso', sino por los elementos ideales que conforman su *dignitas*. Dichos caracteres nos informan de que el gobernante no puede ser ya un filósofo a la griega, sino una figura que discute, refuta y defiende en el foro, ante la asamblea o en el senado los principios que mejor aseguran la convivencia. Una figura, en definitiva, destinada a la vida activa y que, por tanto, se preocupa sobre todo por la ciudad, desplazando la reflexión sobre los asuntos tradicionales de la filosofía a los momentos de ocio. Un ocio que, insisto, no es sino el reverso de la actuación política y de la vida activa.

Idéntica estrategia puede observarse en *De oratore*, donde el Craso que se nos muestra poco tiene que ver con el histórico, sino más bien con una serie de valores que estarían representados por su figura y que el Arpinate considera en peligro.[69] Tanto Escipión Emiliano como Craso sobresalieron por su defensa de unos supuestos *mores maiorum* frente a las tesis gracanas y esta actuación política real, desplazados por irrelevantes el resto de los detalles de sus respectivas carreras políticas, se sitúa en la base de su ejemplaridad: ambos son referentes de una tradición moribunda que Cicerón pretende rescatar del olvido. La *imitatio* es la finalidad que habilita este rescate.

Cicerón recrea en *De re publica* un modelo de gobernante y un modelo de forma de gobierno apelando a la memoria. A diferencia de Platón, nuestro autor establece su modelo de gobierno no en la razón, sino en el recuerdo y, más específicamente, en la tentativa de tejer una memoria colectiva integradora que ofrezca *exempla virtutis* para las generaciones futuras. Ahora bien, una forma de gobierno fundada en el recuerdo tiende a ser por naturaleza infiel a los hechos, y más aún cuando el recuerdo no pertenece ya a la memoria comunicativa, sino que ha pasado a integrarse en una memoria cultural en vías de desvanecerse. En el proceso por el cual Cicerón rescata del olvido estos *exempla virtutis* se produce otro paralelo de recreación de los *mores maiorum*, que dejan de ser el catálogo de valores de una oligarquía para convertirse en un proyecto político para el presente

69 Cf. Calboli 1982, 71 y ss.

que pueda reconducir la situación política teniendo en cuenta que el equilibrio de poder en la sociedad se ha quebrado y resulta necesario reconstruirlo sobre la base de unos cimientos sólidos que devuelvan el equilibrio perdido. Sus *exempla* se derivan siempre de la idealización de aquellos personajes históricos que él considera *optimates* en términos morales. Aunque en muchas ocasiones se basan en políticos que podían adscribirse a la facción del Senado más conservadora, el objetivo de estos modelos es fundamentalmente renovador: no se trata de regresar al pasado (reproducción) sino de actualizarlo (imitación). De ahí que no pueda verse en Cicerón un reaccionario, sino un integrador de aquellos valores que, por su verosimilitud y probabilidad, merecerían ser conservados en una forma en último término nueva, aunque reconocible. Este ejercicio de memoria impedirá que los *exempla* y los valores por ellos representados tras este proceso de actualización que es la *imitatio* puedan difuminarse en el inmenso océano del olvido hasta el punto de que alguien pueda un día afirmar, como el padre de Giannina en la novela de Bassani, que jamás hayan existido.

Epílogo. Para una reflexión sobre el sentido de la historia basada en la imitación

El vínculo entre *imitatio* y memoria colectiva, tal y como ha quedado explicado, plantea una tesis en torno a lo que hoy denominaríamos *filosofía de la historia*.[1] Quiero decir: si desde el punto de vista de su utilidad colectiva, la imitación exige la presentación de un ejemplo cabal de virtud y de vida acorde con los *mores maiorum*, puede entonces deducirse que las dinámicas imitativas descritas en este trabajo han de postularse como instrumento esencial para el establecimiento del vínculo entre la actualidad y el pasado del pueblo romano. En este sentido, la *imitatio* actúa como mecanismo que ofrece continuidad histórica a la comunidad, *fabricando* un relato coherente y decoroso que permita aunar las obras de los antepasados y la acción política del presente. Dicho relato no es otro que el relato histórico, el cual, por ser el ámbito en el que se produce dicha conexión, le corresponde precisamente al orador:[2] «Y en cuanto a la historia, testi-

1 No es mi intención analizar en este *excursus* final la consideración de Cicerón como historiador ni el carácter de los estudios históricos a finales de la República romana; ni siquiera concibo la idea de precisar qué deba entenderse por historia o por memoria colectiva durante este periodo. Hay trabajos excelentes sobre esta cuestión, entre los que debo destacar el de Mayorgas 2010. Esta reflexión final pretende únicamente extraer una consecuencia final que resulta necesario señalar acerca del papel que la *imitatio* concebida por Cicerón puede prestar a la aclaración de algunos aspectos que nos ofrecen pistas para señalar el sentido que la historia podía tener para el Arpinate.

2 Halbwachs 2004, 80 y ss. ve muy clara la distinción entre memoria colectiva e historia: la primera pondría el acento en la continuidad; la segunda, en los cambios pro-

DOI 10.30687/978-88-6969-511-7/006

go de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, heraldo del pasado, ¿con qué otra voz si no es la del orador se la encomienda a la inmortalidad?».[3] Veamos qué quiere decir Cicerón con esta celebérrima sentencia.

Que la narración histórica corresponde al orador significa en primer lugar que, en tanto discurso, ha de poseer los caracteres descritos con detalle en este trabajo. Bastará con leer atentamente *De oratore* para dictaminar que nuestro autor no consideraba el discurso histórico como ajeno al resto de los productos, orales o escritos, del orador. Así, en *de Orat.* 2.15.63 afirma que el armazón de la historia está constituido por la narración y su expresión. En relación con lo primero, Cicerón hace notar, siguiendo en esto a Tucídides,[4] que el discurso histórico ha de tener un orden cronológico, así como una contextualización que permita al lector entender los hechos. En cuanto al tema sobre el que tratará su disertación, el historiador debe describir los acontecimientos significativos que merezcan pasar a la memoria. Deben evitarse los hechos cuya memoria impida la cohesión de la comunidad, así como aquellos personajes que antepusieron sus intereses personales sobre los de Roma. El historiador no debe eludir en este punto su opinión y, a la vez que selecciona los hechos que considera deben rescatarse del olvido, habrá de exponer las intenciones iniciales de sus protagonistas, así como los resultados efectivos de las acciones reales y sus consecuencias. Dado que la historia narrará aquellos hechos que merezcan recordarse, se deberá describir «no solo la actuación de los protagonistas en sí, sino la biografía y carácter de quienes puedan destacar por su fama o renombre».[5] En cuanto a la expresión, nada nuevo añade que no haya sido ya comentado en este trabajo en relación con la elaboración de cualquier discurso.

En ocasiones se ha considerado que el tratamiento de la historia en *De oratore* pone las bases de una suerte de ciencia histórica a cuyo servicio se hallaría la ley de la veracidad y lo que hoy podríamos

ducidos. El asunto, sin embargo, es complejo, pues el hecho de que existan cambios ya presupone que estos se producen en un *continuum*, que es precisamente el que cambia. Como nos enseña Aristóteles, si hay cambio, es evidente que debe darse un sujeto que cambia y que, en consecuencia, en la medida en que sigue resultando reconocible a pesar de los diversos cambios, permanece estable.

3 Cic. *de Orat.* 2.9.36: *historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?* Como ha recordado Narducci 2009, 310, Cicerón aspiraba todavía en los años 50 a dedicarse a la historia para, al igual que antes de él hiciera Tucídides, narrar las vicisitudes que aturdieron a la República durante los años 60 y 50. Tucídides – dice Narducci – ofrece un ejemplo «di uno strettissimo legame tra impegno politico, esperienza dolorosa dell'esilio e vocazione alla riflessione storiografica» que el Arpinate no podía no relacionar con su propio recorrido vital.

4 Acerca de la admiración de Cicerón por Tucídides, véase *de Orat.* 2.13.56.

5 Cic. *de Orat.* 2.15.63: *non solum res gestae, sed etiam, qui fama ac nomine excellant.*

denominar la *objetividad* necesaria para su fiabilidad.[6] De lo dicho hasta aquí, creo que esta tesis debe ponerse en cuestión cuando nos aproximamos a los relatos históricos escritos en la Antigüedad,[7] pero especialmente en el caso de los relatos históricos ciceronianos.[8] A mi juicio, nuestro autor no habla en los citados textos en calidad de historiador profesional, por mucho que en más de una ocasión hubiera pensado dedicar su vejez a la escritura de una historia de Roma en latín. En *De legibus*, Ático le anima a superar a los historiadores griegos con esta magna obra.[9] Sin embargo, aunque pudiera parecer extraño, no alega para animar a su amigo a escribir acerca de la historia de Roma el profundizar en el conocimiento veraz del pasado romano, sino una razón de índole política: la deuda contraída por Cicerón con la patria, cuyo pago se resarciría por medio de la exaltación de los hechos más nobles de los *maiores*.[10] Ante este argumento, Cicerón responde otorgando a la historia la misma función que ya hemos señalado que ocupan sus escritos de filosofía: la de continuar haciendo política desde el gabinete privado, esto es, mediante la práctica de un *otium cum dignitate*:

6 Cf. Fleck 1993, 15-37, que defiende la tesis de que Cicerón otorga valor autónomo a los estudios históricos, más allá de su servicio al orador o a la construcción de discursos políticos.

7 Cf. Mas 2017a, 13-38; Martínez Fernández 2018.

8 En cualquier caso, se trata de una cuestión compleja que no puedo tratar aquí con detalle. Es cierto que, en *de Orat.* 2.15.62-3, donde se defiende que es competencia del orador escribir historia, Cicerón sostiene lo siguiente: *nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid veri non audeat? Ne quae suspicio gratiae sit in scribendo? Ne quae simultatis? Haec scilicet fundamenta nota sunt omnibus*. Sin embargo, no son estas unas leyes constitutivas del relato histórico, como el propio Arpinate reconoce en diversos lugares: véase a este respecto lo dicho en *Leg.* 1.1.5, donde se discute que sean diversas las leyes de la historia a las de la poesía, a menos que consideremos que no son historiadores Heródoto o Teopompo; o lo afirmado en la famosa carta a Luceyo, donde el propio Cicerón solicita al amigo que, en la narración de los acontecimientos de su consulado, anteponiendo la amistad a la veracidad, dulcifique algunos aspectos «incluso más de lo que a ti te parece y que ahí descuides las leyes de la historia» (*Fam.* 5.12.3). Siendo la historia una tarea del orador, las alusiones a la verdad de sus relatos deben entenderse como horizontes a los que conviene acercarse o, al menos, no descuidar. Pero insisto, siendo una tarea del orador, considero que sirve igualmente para el discurso histórico lo dicho en este trabajo acerca de la construcción de relatos verosímiles y probables.

9 Cic. *Leg.* 1.1.5: *postulatur a te iamdiu, vel flagitatur potius, historia; sic enim putant, te illam tractante effici posse ut in hoc etiam genere Graeciae nihil cedamus. Atque ut audias quid ego ipse sentiam, non solum mihi videris eorum studiis qui tuis litteris delectantur, sed etiam patriae debere hoc munus, ut ea quae salva per te est, per te eundem sit ornata*.

10 La inseparabilidad de los estudios de historia de los políticos ha sido puesta de manifiesto en varias ocasiones. Sobre esta cuestión, véase Mayorgas 2011, 82, donde se afirma que «no hay evidencia real que nos permita hablar de una profesionalización de la tarea del historiador o de un nuevo tipo de historiador profesional a fines de la República, dotado de una capacidad literaria ajena a la formación del hombre de estado».

> Sé ciertamente que ese trabajo se me viene pidiendo desde hace ya tiempo, Ático, y no me negaría si me concediesen algún tiempo libre y desocupado; porque no se puede emprender tamaña empresa con otros trabajos entre manos y con el espíritu preocupado; una y otra cosa son necesarias: estar libre de preocupaciones y quehaceres.
>
> *Intellego equidem a me istum laborem iamdiu postulari, Attice; quem non recusarem, si mihi ullum tribuereur vacuum tempus et liberum. Neque enim occupata opera neque impedito animo res tanta suscipi potest; utrumque opus est, et cura vacare et negotio.* (*Leg.* 1.3.8)

Acabamos de comprobar la forma en que Cicerón dividía las traducciones *more interpres* de aquellas *more orator*, estas últimas más apropiadas a la función que debe cumplir en la comunidad la *eloquentia philosophica* y su dicente, el *orator perfectus*. Haciendo una analogía a partir de esta distinción, podríamos hablar también de una historia *more orator* que no sería inapropiado denominar historia ejemplar, pues su función poseería una naturaleza distinta al estricto conocimiento de los hechos del pasado recogidos en anales. Encomendar el relato histórico al orador tiene como finalidad última la recuperación de aquellos acontecimientos del pasado que la comunidad necesita tomar como referentes, señalando a los *viri boni* que los realizaron y describiendo sus biografías como dignas de emulación por los ciudadanos del presente.

En consecuencia, estamos ante una propuesta de utilización moral de la historia, pero no en el sentido sugerido por otras propuestas de la Modernidad en las que podía entenderse el pasado como el relato de los diferentes estadios de la humanidad desde la perspectiva de la progresión hacia su emancipación.[11] No hay aquí una esperan-

11 A este respecto, Aramayo 2004, 42-4 califica de «filosofía moral de la historia» al intento que se esboza en algunos textos kantianos como, por ejemplo, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* o *Lecciones de antropología*, donde podríamos hallar algunos puntos de encuentro con esta utilidad política que el Arpinate concede a la historia: «Semejante historia» – dice Kant en las *Lecciones* – «habría de adoptar como único criterio el de un mundo mejor y hacer dignas del recuerdo de la posteridad solo aquellas acciones que conciernen a la prosperidad de todo género humano». Al respecto, comenta Aramayo: «Ese es el *pequeño* [*sic*] motivo que animó a Kant a promover la elaboración de una 'historia filosófica' y, por ende, a esbozar una filosofía de la historia: intentar que los poderosos busquen el beneficio de la colectividad, aunque lo hagan tan solo por mor de su egoísta megalomanía», palabras estas que podrían ser probablemente suscritas por el propio Cicerón, al menos en teoría. Para Aramayo (2004, 50), detrás de este planteamiento pueden apreciarse ciertos «rasgos estoicos» reconocibles, elemento este que podría establecer – se trata de una mera hipótesis (mía) – un vínculo entre ambas concepciones, cuyo lenguaje y contextos son, por otra parte, por completo diversos.

za en el progreso moral de la humanidad, sino un intento pedagógico de hacer del pasado o, por mejor decir, de un pasado seleccionado y construido, un depósito de conocimientos útiles para un programa de integración moral de los miembros de una comunidad política. La utilidad de una historia así concebida se basa en la constancia y repetición de unos caracteres que todos compartimos y en la bondad de una serie de conductas sobre otras en términos de cohesión social. Dicho en otros términos: si la historia tiene sentido es porque la naturaleza humana es constante y similares los problemas a los que se enfrentan los seres humanos que viven juntos. Que la historia se encomiende al orador no es, por tanto, sino una forma de evidenciar la funcionalidad política de los relatos que la componen y, a la vez, la realización de una solemne declaración de principios acerca del papel que el *orator perfectus* ciceroniano posee como ejemplo político imprescindible para el mantenimiento de una memoria colectiva capaz de restituir la unidad perdida.

Bibliografía

Alesse, F. (1994). *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis.
Alesse, F. (2000). *La Stoa e la tradizione socratica*. Napoli: Bibliopolis.
Alonso Troncoso, V. (2003). «Las primeras bibliotecas de Roma (Romoteca)». *Revista General de Información y Documentación*, 13(1), 37-49.
Altman, W.H.F. (2016). *The Revival of Platonism In Cicero's Late Philosophy. 'Platonis aemulus' and the Invention of Cicero*. Lanham (Maryland): Lexington Books.
Aramayo, R.R. (2004). «Una filosofía *moral* de la historia». Estudio introductorio a la obra de I. Kant *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Alianza Editorial.
Aricò, G. (2004). «Cicerone e il teatro». Narducci, E. (a cura di), *Cicerone tra Antichi e Moderni = Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas* (Arpino, 9 maggio 2003). Firenze: Felice Le Monnier, 6-37.
Assman, J. (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Editorial Gredos.
Baldo, G. (2004). *Cicerone: In C. Verrem Actionis Secundae Liber Quartus (De signis)*. Firenze: Felice Le Monnier.
Baltes, M.-Lakmann, M.-L. (2005). «Idea (dottrina delle idee)». Fronterotta, Leszl 2005, 1-23.
Baños, J.M. (2016). «Cicerón y Bruto: historia de un desencuentro». Castro, Llano 2016, 127-56.
Baños Baños, J.M. (1994). *Cicerón: En agradecimiento al Senado. En agradecimiento al pueblo. Sobre la casa. Sobre la respuesta a los arúspices. En defensa de P. Sestio. Contra P. Vatinio. En defensa de T. Año Milón*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Barbieri, A. (1974). *Cicerone e i Neoattici*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
Beaujeu, J. (1983). *Cicéron: Correspondance*, tome VIII. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
Bellardi, G. (2003). *Cicero: Le Filippiche*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

Bellincioni, M. (1970). *Struttura e pensiero del "Laelius" ciceroniano*. Brescia: Paideia.
Bishop, C. (2019). *Cicero, Greek Learning, and the Making of Roman Classic*. Oxford: Oxford University Press.
Blom, H van der. (2010). *Cicero's Role Models: the Political Strategy of a Newcomer*. New York: Oxford University Press.
Boissier, G. (1986). *Cicerón y sus amigos*. México: Editorial Porrúa.
Bonazzi, M. (2012). «Antiochus and Platonism», Sedley, D. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge: Cambridge University Press, 307-33.
Booth, J. (ed.) (2007). *Cicero on the Attack. Invective and Subversion in the Orations and Beyond*. Swansea: The Classical Press of Wales.
Boulanger, A. (1978). *Cicéron: Discours. Tome XVII. Pour C. Rabirius Postumus. Pour T. Annius Milon*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
Bréguet, E. (1980). *Cicéron: La République*. Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres».
Brennan, T.C. (2000). *The Praetorship in the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press.
Bretone, M. (1999). *Derecho y tiempo en la tradición europea*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
Bringmann, K. (1971). *Untersuchungen zum späten Cicero*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Brioschi, F.; Di Girolamo, C. (1984). *Elementi di teoria letteraria*. Milano: Principato.
Brochard, V. (1986). *Les Sceptiques grecs*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.
Büchner, K. (1964). *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag.
Calboli, G. (1982). «La retorica preciceroniana e la politica a Roma». Ludwig, W. (éd.), *Éloquence et rhétorique chez Cicéron*. Vandoeuvres; Genève: Fondation Hardt, 41-99. Entretiens sur l'Antiquité classique 28.
Cambiano, G. (2018). *I moderni e la politica degli antichi. Tra Machiavelli e Nietzsche*. Bologna: il Mulino.
Caspar, T.W. (2011). *Recovering the Ancient View of Founding. A Commentary on Cicero's "De Legibus"*. Plymouth: Lexington Books.
Castro, A.; Llano, F.H. (eds) (2016). *Cicerón. El hombre y los siglos*. Granada: Comares.
Chinnici, V. (2000). *Cicerone interprete di Omero. Un capitolo di storia della traduzione artistica*. Napoli: Loffredo Editore.
Clark, A.C. (1967 [1895]). *Cicero: Pro T. Annio Milone. Ad Iudices Oratio*. With introduction and commentary by A.C. Clark. Amsterdam: Adolf M. Hakkert-Publisher.
Classen, C.J. (1998). *Diritto, retorica, politica*. Bologna: il Mulino.
Conte, G.B. (1985). *Memoria dei poeti e sistema letterario*. Torino: Einaudi.
Conte, G.B. (1986). *The Rhetoric of Imitation. Genre and Poetic Memory in Virgil and Other in Poets*. New York: Cornell University.
Conte, G.B. (1991). *Generi e lettori. Lucrezio, l'elegia d'amore, l'enciclopedia di Plinio*. Cles (TN): Mondadori.
Conte, G. B; Barchiesi, A. (1989). «Imitazione e Arte Allusiva. Modi e Funzioni dell'Intertestualità». Cavallo, G.; Fedeli, P. (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Vol. 1, *La Produzione del Testo*. Roma: Salerno Editrice, 81-114.
Courbaud, E. (1967). *Cicéron: De L'Orateur*. 3 vols. Texte établi et traduit par E. Courbaud. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

Cuadrado Ramos, E. (2013). *Cicerón: En defensa de Gayo Cornelio. Discurso como candidato en el Senado contra sus adversarios Gayo Antonio y Lucio Catilina. En defensa de Aulio Licinio Arquias. Contra Publio Clodio y Gayo Curión. Sobre las provincias consulares. En defensa de Lucio Cornelio Balbo. Contra Lucio Calpurnio Pisón. En defensa de Gneo Plancio. En defensa de Marco Emilio Escauro*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Craig, C. (2004). «Audience Expectations, Invective, and Proof». Powell J.G.F.; Paterson, J. (eds), *Cicero the Advocate*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 187-213.
Crotti, F. (2007). «Il ri-uso e l'insegnamento della letteratura». Esposito 2007, 97-117.
Cumming, R.D. (1969). *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press.
Curcio, G. (1972). *Le opera retoriche di M. Tullio Cicerone. Studio critico*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
Delgado Escolar, F.L. (2002). *Los poetas latinos como críticos literarios desde Terencio hasta Juvenal* [Tesis doctoral]. Madrid: UCM.
Del Campo Echevarría, A. (2010). *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (ss. V-XI). Principios, desarrollos e inversión final de la ontología clásica* [Tesis doctoral]. Madrid: UCM.
Del Pozo, J.M. (1993). *Cicerón: conocimiento y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
Del Río Sanz, E. (2002). «Quintiliano y su idea del *decorum*: estilo, ética y retórica». *Berceo*, 143, 11-20.
De la Ville de Mirmont, H. (1960). *Cicéron: Discours*. Tome III, *Seconde action contre Verrès. Livre Second: La préture de Sicile*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
Dench, E. (2013). «Cicero and Roman identity». Steel 2013, 122-40.
Dewey, J. (2004[1934]). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
Di Lucia, P. (2016). «Deber pragmático en Cicerón». Castro, Llano 2016, 207-20.
Dillon, J. (1996). *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*. London: Duckworth.
Donini, P.L. (2008). *Aristotele: Poetica*. Milano: Einaudi.
Douglas, (1962). «Platonis Aemulus?». *Greece & Rome*, 9(1), Mar., 41-51.
D'Ors, A. (1984). *Cicerón: Sobre la República*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Drumann, W.K.A. [1834-44] (1919). *Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen Zeit zur monarchischen Verfassung oder Pompeius, Caesar, Cicero und ihre Zeitgenossen nach Geschlechtern und mit Genealogischen Tabellen*. 2. Aufl., hrsg. von P. Groebe. Leipzig: Verlag von Gebrüder Borntraeger.
Dugan, J. (2005). *Making a New Man. Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works*. Oxford: Oxford University Press.
Dugan, J. (2013). «Cicero's Rhetorical Theory». Steel 2013, 25-40.
Dupont, F. (1997). «*Recitatio* and the Reorganization of the Space of Public Discourse». Habinek, T.; Schiesa, A. (ed). *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 44-59
Dyck, A.R.A. (1996). *A Commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Dyck, A. (2008). *Cicero: Catilinarians*. Cambridge: Cambridge University Press.
Eco, U. (2016). *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*. Milano: Bompiani.

Esposito, E. (a cura di) (2007). *Sul ri-uso. Pratiche del texto e teoria della letteratura*. Milano: FrancoAngeli.
Everitt, A. (2007). *Cicerón*. Barcelona: Ed. Edhasa.
Fantham, E. (1978). «Imitation and Evolution: The Discussion of Rhetorical Imitation in Cicero *De Oratore* 2. 87-97 and Some Related Problems of Ciceronian Theory». *Classical Philology*, 73(1), 1-16
Fantham, E. (2004). *The Roman World of Cicero's "De oratore"*. Oxford; New York: Oxford Un. Press.
Feeney, D. (2016). *Beyond Greek. The Beginnings of Latin Literature*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
Fernández Uriel, P.; Rodríguez Valcárcel, J.A. (2006). «Julio César y la idea de Biblioteca pública en Roma». Conde Guerri, E.; González Fernández, R.; Egea Vivancos A. (eds), *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*. Murcia: Ediciones Universidad de Murcia, 965-79.
Ferrari, F. (2005). «Dottrina delle idee nel medioplatonismo». Fronterotta, Leszl 2005, 233-46.
Fleck, M. (1993). *Cicero als Historiker*. Stuttgart: De Gruyter.
Fontán Pérez, A. (2016). *Marco Tulio Cicerón. Semblanza política, filosófica y literaria*. Editado por E. Fernández, A. Fontán Meana, I. Peyró. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
Fronterotta, F.; Leszl, W. (eds) (2005). *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
García Fernández, E. (2001). «Doctrina transmarina. La recepción de la filosofía griega en la Roma republicana». Vega, L.; Rada, E.; Mas, S. (eds), *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*. Madrid: UNED, 299-312.
García Gual, C. (2007). *Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de C. García Gual. Madrid: Alianza Editorial.
García López, J. (1988). «Retórica y crítica literaria en época imperial». López Férez, J.A. (ed.), *Historia de la literatura griega*. Madrid: Cátedra, 1005-23.
García López, J. (2008). *Demetrio de Falero: Sobre el estilo. Longino: Sobre lo sublime*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
García Romero, F.; Mariño Sánchez Elvira, R. M.; Mas Torres, S. (2009). *Platón: República*. Madrid: Akal.
Giangrande, G. (1967). «'Arte allusiva' and Alexandrian Epic Poetry». *The Classical Quarterly*, n.s., 17(1), 85-97.
Gildenhard, I. (2011). *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero's Speeches*. Oxford: Oxford University Press.
Giuntini, C. (2002). *John Toland: Opere*. Torino: UTET.
Gleason, M. (1995). *Making Men. Sophist and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.
Glucker, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
Glucker, J. (1988). «Cicero's Philosophical Affiliations». Dillon, J.; Long, A.A. (eds), *The Question of 'Eclecticism'. Studies in Later Greek Philosophy*. Oakland: University of California Press, 34-69.
Glucker, J. (1997). «Socrates in the Academic Books and Other Ciceronian Works». Inwwod, B.; Mansfeld, J. (eds), *Assent & Argument*. Leiden: Brill, 58-88.
Goar, R.G. (1972). *Cicero and the State Religion*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher.

Goldhill, S. (2001). *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gorman, R. (2005). *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Griffith, R.D. (1995). «Catullus' Coma Berenices and Aeneas' Farewell to Dido», *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, vol. 125, 47-59.
Graver, M. (1998). «The Manhandling of Maecenas: Senecan Abstractions of Masculinity». *AJPh*, 119, 607-32.
Graver, M. (2012). «Cicero and the Perverse. The Origins of the Error in *De Legibus* 1 and *Tusculan Disputations* 3». Nicgorski 2012b, 113-32.
Grimal, P. (1984). *Cicéron*. Paris: Presses universitaires de France.
Hadot, I. (2005). *Arts libéraux et philosophie dans la pensé Antique. Contribution à l'histoire de l'education et de la culture dans l'antiquité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
Hadot, I. (1969). «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain». *Actes du VIII° Congrès de l'Association Guillaume Budé* (Paris, 5-10 avril 1968-1969). Paris: Les Belles Lettres, 347-54.
Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce la philosophie antique?*. Paris: Éditions Gallimard.
Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
Hellegouarc'h, J. (1963). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Societé d'edition «Les Belles Lettres».
Highet, G. [1949] (1954). *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*. 2 vols. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
Hinds, S. (1998). *Allusion and Intertext. Dynamics of Appropriation in Roman poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hume, D. (1992). *Philosophical Works*, vol. 3. Ed. by T.H. Green, T.H. Grose. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen.
Innes, D.C. (1989). «Augustan Critics». Kennedy, G.A. (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 245-75.
Iso, J.J. (1992). «Ritmo y pensamiento en el periodo: Aristóteles, Demetrio y Cicerón». *Humanitas in honorem A. Fontán*. Madrid: Editorial Gredos, 91-101.
Iso, J.J. (2002). *Cicerón: Sobre el orador*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Jacotot, M. (2013). *Question d'honneur. Les notions d''honos', 'honestum' et 'honestas' dans la République romaine Antique*. Rome: Publications de l'Ecole Française de Rome.
Jal P. (1963). «'Hostis (publicus)' dans la littérature latine de la fin de la République». *Revue des Études Anciennes*, 65(1-2), 53-79.
Kaplan, A. (1968). *Catiline: The Man and His Role in the Roman Revolution*. New York: Exposition Press.
Kapust, D. (2011). «Cicero on *decorum* and the Morality of Rhetoric». *European Journal of Political Thought*, 10(1), 92-112.
Kaster, R.A. (2006). *Cicero: Speech on Behalf of Publius Sestius*. Oxford: Clarendon Press.
Kennedy, G.A. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
Lacey, W.K. (1962). «Cicero, 'pro sestio' 96-143». *Classical Quarterly*, 12(1), 67-71.
Lacey, W.K. (1974). «Clodius and Cicero: A Question of 'dignitas'». *Antichthon*, 8, 85-92.

Lambardi, N. (1982). *Il "Timaeus" ciceroniano. Arte e tecnica del 'vertere'*. Firenze: Felice Le Monnier.
Laurand, L. (1965). *Études sur le style des discours de Cicéron. Avec une esquisse de l'histoire du 'cursus'*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Éditeur.
Lausberg, H. (1975). *Elementos de retórica literaria*. Madrid: Gredos.
Leeman, A.D. (1963). *Orationis ratio*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert-Publisher.
Lepore, E. (1954). *Il 'princeps' ciceroniano e gli ideali politici della Tarda Repubblica*. Napoli: Nella sede dell'istituto.
Le Glay, M. (2001). *Grandeza y decadencia de la República romana*. Madrid: Cátedra.
Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherches sur les 'Académiques' et sur la Philosophie Cicéronienne*. Rome: École Francaise de Rome.
Lévy, C. (2012a). «Las luces de la retórica. Los significados retórico, político y filosófico de las figuras en el *Orator*». *Estudios Clásicos*, 141, 7-22.
Lévy, C. (2012b). «Philosophical Life versus Political Life: An Impossible Choice for Cicero?». Nicgorski 2012b, 58-79.
Lévy, C. (2012c). «De la palabra-acción a la palabra-imitación: itinerario retórico de Cicerón». *Revista de Estudios Sociales*, 44, 21-27.
Lintott, A. (2008). *Cicero as Evidence. A Historian's Companion*. New York: Oxford University Press.
Litchfield, H.W. (1914). «National Exempla Virtutis in Roman Literature». *Harvard Studies in Classical Philology*, 25, 1-71.
Lledó, E. (2008). *Introducción a Platón: Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Long, A.A. (1995). «Cicero's Plato and Aristotle». Powell 1995b, 37-62.
López Barja de Quiroga, P. (2007). *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*. Madrid: Antonio Machado Libros.
López Barja de Quiroga, P. (2009). «Cicerón frente a los populares. Respuesta a Salvador Mas». *Gerión*, 27(2), 41-50.
López Barja de Quiroga, P. (2013). «El discurso romano republicano: filosofía, palabra y poder en Cicerón». Fornis, C. (ed.) *Los discursos del poder/El poder de los discursos en la Antigüedad clásica*. Zaragoza: Libros Pórtico, 129-39.
López Barja de Quiroga, P. (2016). «Cicerón y el Imperio». Castro, Llano 2016, 103-26.
López Barja de Quiroga, P.; Lomas, F. J. (2004). *Historia de Roma*. Madrid: Akal.
López Eire, A. (2015). «La oratoria». López Férez, J.A. (ed.), *Historia de la literatura griega*. Madrid: Cátedra, 737-79.
Loutsch, C. (1994). *L'exorde dans les discours de Cicéron*. Bruxelles: Latomus Revue d'Etudes Latines.
Lowrie, M. (2007). «Making an *exemplum* of Yourself: Cicero and Augustus». Heyworth, S.J. (ed.), *Classical Constructions: Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*. Oxford: Oxford University Press, 91-112.
Lowrie, M. (2008). «Cicero on Caesar or Exemplum and Inability in the *Brutus*». Moller, M.; Arweiler, A.; (eds), *Vom Selbst-Verstandnis in Antike und Neuzeit: Notions of the Self in Antiquity and Beyond*. Berlin; New York: De Gruyter, 131-54.
MacKendrick, P. (1989). *The Philosophical Books of Cicero*. London: Duckworth.
Mankin, D. (2011). *Cicero: De Oratore. Book III*. Cambridge University Press.
Mañero Lozano, D. (2009). «Del concepto de decoro a la 'teoría de los estilos': consideraciones sobre la formación de un tópico clásico y su pervivencia

en la literatura española del Siglo de Oro». *Bulletin Hispanique*, 111(2), décembre, 357-85.
Marinone, N. (1950). *Quaestiones Verrinae*, vol. II, fasc. 3. Torino: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia.
Marchese, R.R. (2011). *Cicerone: Bruto*. Introduzione, traduzione e commento di R.R. Marchese. Roma: Carocci editore.
Marchese, R.R. (2013). «*Quasi quidam ornatus vitae*. Il *decorum* nel *De officiis* di Cicerone». *Montesquieu.it Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni*, 5, 1-14.
Marinone, N. (1992). «Introduzione». *Il processo di Verre*. Milano: BUR.
Martín, J.C. (2001). *Cicerón: Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*. Madrid: Cátedra.
Martinelli, N. (1963). *La rappresentazione dello stile di Crasso e di Antonio nel "De Oratore"*. Roma: Centro di Studi Ciceroniani Editore.
Martínez, Fernández, I. (2015). «*Exempla* y crítica política en Roma: el Mecenas de Séneca». *ENDOXA: Series Filosóficas*, 36, 77-98.
Martínez Fernández, I. (2018). «Ética, estética y política en Dionisio de Halicarnaso: imitación y construcción de la tradición». *Revista de Filosofía*, 43(1), 9-26.
Martínez Fernández, I. (2019). «*Imitatio* e intertextualidad: notas para una historia de la *imitatio*». Gutiérrez Aguilar, R. (ed.), *Predicar con el ejemplo. Ser y deber (de) ser en lo público*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 285-305.
Martínez Fernández, I. (2020a). «La 'imitatio' en el *De Officiis* de Cicerón: un modelo de ciudadano para el hombre invisible». *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 37(1), 1-11.
Martínez Fernández, I. (2020b). «Entre Roma y Atenas. Elio Aristides y el uso de la utopía altoimperial». Dios Bares Partal, J. de; Oncina Coves, F. (eds) *Utopías y ucronías. Una aproximación histórico-conceptual*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 91-114.
Mas, S. (2006). *Pensamiento romano*. Valencia: Tirant lo Blanch.
Mas, S. (2009). «Notas sobre el pensamiento político de Cicerón: imperio legítimo». *Gerión*, 27(2), 9-39.
Mas, S. (2012). «Salustio: las tareas del historiador». Birulés, F.; Gómez Ramos, A.; Roldán, C.; (eds), *Vivir para pensar. Estudios en homenaje a Manuel Cruz*. Barcelona: Herder Editorial, 339-52.
Mas, S. (2015). «Verecundia, risa y decoro: Cicerón y el arte de insultar». *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, 53, 445-73.
Mas, S. (2016). «Religión, libertad y conciencia moral en Cicerón». Castro, Llano 2016, 157-90.
Mas, S. (2017a). *Pensamiento romano II*. Valencia: Tirant Humanidades
Mas, S. (2017b). *Poesía y Filosofía en la Villa de los Papiros. Epigramas y De Poematis V de Filodemo de Gádara*. Madrid: Biblioteca Nueva.
Maso, S. (2008). *Capire e disentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*. Napoli: Bibliopolis.
Maso, S. (2009). «'Dignitatem tueri' in Cicerone: dalla dimensione civile all'istanza filosofica». *Methexis*, XXII, 1-24.
May J.M.; Wisse J. (2001). *Cicero: On the Ideal Orator*. Oxford: Oxford University Press.
Mayorgas, A. (2010). *La arqueología de la palabra. Oralidad y escritura en el mundo antiguo*. Barcelona: Bellaterra.

Mayorgas, A. (2011). «La figura del historiador en la República romana». *Studia Historica. Historia Antigua*, 29, 65-95.

McKeon, R (1952). «Literary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity». Crane, R.S. (ed.), *Critics and Criticism. Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 147-75 [version originaria publicada en *Modern Philology*, 34(1), Aug. 1936, 1-35].

Meillet, A. (1928). *Esquisse d'une histoire de la langue latine*. Paris: Librairie Hachette.

Menéndez y Pelayo, M. (1940). *Historia de las Ideas Estéticas en España I*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.

Michel, A. (1960). *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*. Paris: Presses Universitaires.

Michel, A. (1982). «La Théorie de la Rhétorique chez Cicéron: Éloquence et Philosophie». Ludwig, W. (éd.), *Éloquence et rhétorique chez Cicéron*. Vandoeuvres; Genève: Fondation Hardt, 109-39. Entretiens sur l'Antiquité classique 28.

Millares Carlo, A. (1972). *Cicerón: Cuestiones académicas*. Madrid: Colección Austral, Espasa Calpe

Miller, J.F. (1983). «Propertius 3.2 and Horace». *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, 113, 289-99.

Militerni della Morte, P. (1977). *Studi su Cicerone oratore. Struttura della "Pro Quinctio" e della "Pro Sexto Roscio Amerino"*. Napoli: Società Editrice Napoletana.

Mira Seo, J. (2009). «Plagiarism and Poetic Identity in Martial». *The American Journal of Philology*, 130(4), 567-93.

Moatti, C. (2008). *La razón de Roma. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República*. Madrid: A. Machado Libros.

Mommsen, T. [1856] (1983). *Historia de Roma*. Madrid: Turner.

Monteleone, C. (2005). *Prassi assembleare e retorica libertaria. La "Quarta Filippica" di Cicerone*. Bari: Palomar.

Moreschini, C. (1979). «Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 19, 99-178.

Narducci, E. (1994). «Eloquenza, Retorica, Filosofia nel *De oratore*». *Cicerone: Dell'oratore*. Milano: BUR, 5-110.

Narducci, E. (1995). *Cicerone: Bruto*. Introduzione, traduzione e note di E. Narducci. Milano: BUR.

Narducci, E. (1997). *Cicerone e l'eloquenza romana. Retorica e progetto culturale*. Roma-Bari: Laterza.

Narducci, E. (2001). «Cicerone nelle interpretazioni italiane della seconda metà del novecento». *Studia Histórica: Historia Antigua*, 19, 143-63.

Narducci, E. (2004). «Una morale per la classe dirigente». *Cicerone: I doveri*. Traduzione di A. Resta Barrile. Milano: BUR, 5-62.

Narducci, E. (2005). «L'*orator* e la definizione dell'oratore ideale». Narducci, E. (a cura di), *Eloquenza e Astuzie della Persuasione in Cicerone = Atti del V Symposium Ciceronianum Arpinas* (Arpino, 7 maggio 2004). Firenze: Felice Le Monnier, 56-71.

Narducci, E. (2009). *Cicerone. La parola e la politica*. Roma: GLF editori Laterza.

Nenci, F. (2016). *Cicerone: La Repubblica*. Milano: BUR.

Neri, L. (2007). «Il ri-uso: condizione del discorso retorico». Esposito 2007, 11-24.

Nicolet, Ch. (1960). «Consul togatus». *Revue des Études Latines*, 38, 1960, 236-60.

Nicgorski, W. (2012a). «Cicero and the Rebirth of Political Philosophy». Nicgorski 2012b, 242-82.
Nicgorski, W. (ed.) (2012b). *Cicero's Practical Philosophy*. Indiana: University of Notre Dame Press.
Nisbet, R.G.M. (1987). *Cicero: In L. Calpurnium Pisonem Oratio*. Oxford: Clarendom Press.
Norcio, G. (1970). *Cicerone: Opere retoriche*. Vol. I, *De Oratore, Brutus, Orator*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
Novielli, C. (2001). *La retorica del consenso. Commento alla tredicesima Filippica di M. Tullio Cicerone*. Bari; S. Spirito: Edipuglia.
Núñez, S. (1997). *Cicerón: La Invención retórica*. Introducción, traducción y notas de S. Núñez. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Odahl, Ch. M. (2010). *Cicero and the Catilinarian Conspiracy*. New York: Routledge.
Ortega Carmona, A. (2000). *Quintiliano de Calahorra: Sobre la formación del orador. Doce libros*. Traducción y comentarios de A. Ortega Carmona. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontifica de Salamanca.
Pabón, J.M. (1991). *Salustio: Conjuración de Catilina*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
Pabón de Acuña, C.T. (2009). *Cicerón: Las Leyes*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Pagdem, A. (2002). *La ilustración y sus enemigos*. Barcelona: Eds. Península.
Pasquali, G. (1994). *Pagine stravaganti di un filologo*. Vol. 2, *Terze pagine stravaganti. Stravaganze quarte e supreme*. A cura di C.F. Russo. Firenze: Casa Editrice Le Lettere
Paratore, E. (1962). *Storia della Letteratura Latina*. Firenze: Sansoni.
Pastor, A. (1961). «Cicerón perseguido». Pastor, A.; D'Ors, A.; Magariños, A. *Cicerón*. Madrid: Taurus, 35-76.
Perelman, Ch.; Olbrechts-Tyteca, L. (2015). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
Perelli, L. (1990). *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*. Firenze: La Nuova Italia.
Pernot, L. (1998). «'Periautologia': problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine». *Revue des Études Grecques*, 111(1), Janvier-Juin, 101-24.
Petersson, T. (1963). *Cicero. A Biography*. New York: Biblo and Tannen.
Pfeiffer, R. (1968). *History of Classical Scholarship*. Oxford University Press.
Picón, V. (2011). *Suetonio*: *Vidas de los Césares*. Edición y traducción de V. Picón. Madrid: Cátedra.
Pina Polo, F. (2005). *Marco Tulio Cicerón*. Barcelona: Ariel.
Pohlenz, M. (1934). *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das lebensideal des Panaitios*. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert.
Pohlenz, M. (1949). *Die Stoa: Geschichte Einer Geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
Poncelet, R. (1957). *Cicéron traducteur de Platon: L'expression de la pensée complexe en latin classique*. Paris: E. de Boccard éditeur.
Powell, J.G.F. (1995a). «Cicero's Translations from Greek». Powell 1995b, 273-300.
Powell, J.G.F. (ed.) (1995b). *Cicero the Philosopher*. Oxford: Clarendon Press.
Powell, J.G.F. (2007). «Invective and the Orator: Ciceronian Theory and Practice». Booth 2007, 1-24.

Powell, J.G.F. (2012). «Cicero's *De Re Publica* and the Virtues of the Statesman». Nicgorski 2012b, 14-43.
Powell, J.G.F. (2013). «Cicero's Style». Steel 2013, 41-72.
Prencipe, V. (2016). «La traduzione come doppia comunicazione, da Jakobson a Cicerone». *Nuova secondaria. Mensile di cultura, ricerca pedagogica e orientamenti didattici*, novembre, 90-4.
Racionero, Q. (2005). *Aristóteles: Retórica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Ramírez de Verger, A. (2013). *Cicerón*: *Catilinarias*. Madrid: Ediciones Cátedra.
Ramminger, J. (1991). «Imitation and Allusion in the Achaemenides Scene (Vergil, *Aeneid* 3.588-691)». *The American Journal of Philology*, 112(1), Spring, 53-71.
Rawson, E. (1975). *Cicero. A Portrait*. London: Allen Lane, Penguin Books.
Requejo Prieto, J. M. (1990). *Cicerón: Verrinas*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Reyes Coria, B. (2004). *Cicerón: Bruto: de los oradores ilustres*. Ciudad de México: UNAM.
Richlin, A. (1996). «Gender and Rhetoric: Producing Manhood in the Schools», Dominik, W. (ed.), *Roman Eloquence. Rhetoric in Society and Literature*. London/New York: Routledge, 90-110.
Rizzo, S. (1988). *Cicerone: Due scandali politici. Pro Murena. Pro Sestio*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
Roloff, H. [1937] (1974). «Maiores bei Cicero». Oppermann, H. (ed.), *Römische Wertbegriffe*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 274-322.
Rodríguez-Pantoja, M. (1990). *Cicerón: Discursos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Romo Feito, F. [1528] (2011). *Desiderio Erasmo de Rotterdam: El Ciceroniano o el mejor estilo de oratoria*. Madrid: Cátedra.
Roussel, G. (2015). *L'Affaire Verrès. Contre Caecilius. Première Action contre Verrès. Les Oeuvres d'art. Les Supplices*. Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres».
Ruch, M. (1958a). *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*. Strasbourg: Publications de la Faculté des Lettres de L'Université de Strasbourg.
Ruch, M. (1958b). *L'Hortensius de Cicéron. Historie et reconstitution*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
Sabine, G. (1999). *Historia de la teoría política*. Ciudad de México: FCE.
Sánchez Hernández, J.P.; González González, M. (2009). *Plutarco: Vidas paralelas VII. Demetrio-Antonio, Dión-Bruto, Arato-Artajerjes, Galba-Otón*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
Sánchez Salor, E. (2010). *Cicerón: El orador*. Madrid: Alianza Editorial.
Scaglione, A. (1972). *The Classical Theory of Composition from Its Origins to the Present. An Historical Survey*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Schiavone, A. (2017). *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Torino: Einaudi [Existe traducción al castellano a cargo de Germán Prósperi: «Schiavone, A. (2009). *Ius. La invención del derecho en Occidente*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores»].
Shackleton Bailey, D.R. (1971). *Cicero*. London: Duckworth.
Sherwin-White, A.N. (1973). *The Roman Citizenship*. New York: Oxford University Press.
Schofield, M. (2013). «Writing Philosophy». Steel 2013, 73-87.
Shutt, R.J.H. (1935). «Dionysus of Halicarnassus». *Greek & Rome*, 4(12), 139-50.

Sihler, E.G. (1969). *Cicero of Arpinum. A Political and Literary Biography*. New York: Cooper Square Publishers, Inc.
Snell, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona: Acantilado.
Steel, C. (2007). «Name and Shame? Invective Against Clodius and Others in the Post-exile Speeches». Booth 2007, 105-28.
Steel, C. (2013). *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge: Cambridge University Press.
Stockton, D. (1971). *Cicero. A Political Biography*. Oxford; New York: Oxford Univsersity Press.
Storoni Mazzolani, L. (2004). *Cicerone: Le Catilinarie*. Milano: BUR.
Stroh, W. (2008). *Cicero: Redner, Staatsmann, Philosoph*. München: Beck.
Syme, R. (2010). *La revolución romana*. Barcelona: Crítica.
Tatakis, B. (1931). *Panétius de Rhodes, le fondateur du Moyen Stoicisme. Sa vie et son oeuvre*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
Tarrant, H. (2000). *Plato's First Interpreters*. London: Duckworth.
Tatum, J. (1984). «Allusion and Interpretation in *Aened* 6.440-76». *The American Journal of Philology*, 105(4), Winter, 434-52.
Tempest, K. (2011). *Cicero. Politics and Persuasion in Ancient Rome*. London: Continuum International Publishing Group.
Thorsrud, H. (2012). «Radical and Mitigated Skepticism in Cicero's *Academica*». Nicgorski 2012b, 133-51.
Tomashevsky, Y. (1970). «Temática». Todorov, T. *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 271-314.
Torres, J.B. (2012). «Literatura Griega: las bases del canon». *Minerva*, 25, 21-48.
Touchard, J. (2006). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
Traglia, A. (1971). «Note su Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro». *Studi filologici e storici in onore di Vittorio de Falco*. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 307-40.
Tyrrell, R.Y.; Purser, L.C. (1918 [1899]). *Cicero: The correspondence of M.T. Cicero*. Dublin: Dublin University Press.
Utchenko, S.L. (1987). *Cicerón y su tiempo*. Madrid: Akal.
Vasaly, A. (1993). *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
Weaire, G. (2002). «The Relationship between Dionysius of Halicarnassus *De Imitatione* and *Epistula ad Pompeium*». *Classical Philology*, 97(4), 351-9.
Welch, T.S. (2004). «Masculinity and Monuments in Propertius 4.9.». *The American Journal of Philology*, 125(1), 61-90.
Wilkins, A.S. [1892] (1965). *Cicero: De Oratore, Libri tres*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag.
Winstedt, E.O. (1967). *Cicero: Letters to Atticus (III)*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
Wooten, C.W. (1983). *Cicero's Philippics and Their Demosthenic Model. The Rhetoric of Crisis*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press.
Zanker, P. (1992). *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza Editorial.
Zarecki, J. (2014). *Cicero's Ideal Statesman in Theory and Practice*. London: Bloomsbury.
Zetzel, J.E.G. (1995). *Cicero: De Re Publica*. Cambridge: Cambridge University Press.
Zetzel, J.E.G. (2013). «Political Philosophy». Steel 2013, 181-95.

Index fontium

La comprensión de la idea de *imitatio* que Cicerón defiende en su obra desvela un pensamiento en diálogo con una tradición que el orador romano no deja de construir con fines políticos. De ahí que el estudio del Cicerón imitador nos proporcione un extraordinario ejemplo de esa necesidad que toda comunidad humana tiene de construir un relato integrador recurriendo a la memoria de los textos y de los hechos que favorecen la convivencia y de aquellos que la imposibilitan. La memoria de los primeros nos debe incitar a la imitación; la de los segundos, al rechazo.

Iker Martínez Fernández es profesor de Historia de la Filosofía Antigua y Pensamiento romano en el departamento de Filosofía de la UNED. Sus publicaciones tratan sobre la recepción de la filosofía griega en Roma, así como las relaciones entre Filosofía, Retórica y Derecho en la Antigüedad. Además, ha dedicado algunos trabajos a la recepción de la filosofía antigua en el pensamiento español contemporáneo. Es autor de *Un gesto del pensamiento. Crítica, mímesis y tradición en la obra de Jorge Rodríguez Padrón* (2019).



Università
Ca'Foscari
Venezia